3 1761 09374818 4

KAFKA
GESCHICHTE
DER
PHILOSOPHIE
IN EINZEL-
DARSTELLUNGEN

BAND 10/11

AUGUSTIN UND DIE PATRISTIK

VON

HANS EIBL

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

Philos. H
E34

AUGUSTIN
UND DIE PATRISTIK

Von

HANS EIBL

a. o. Professor an der Universität Wien

Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen
Abt. III. Die christliche Philosophie
Band 10/11.

Mit einem Bildnis Augustins
nach einem Fresko des 6. Jhdts.

207014
26
12. 11.

VERLAG ERNST REINHARDT IN MÜNCHEN
1923

Copyright 1923
by Ernst Reinhardt Verlag
München

Germany

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
VORBEREITUNG	9–24
Theologie als eine Form der Philosophie	9
Babylonische, jüdische, griechische Theologie	11
Jüdische und griechische Geschichtstheorien	13
Die große Synthese des Christentums	15
Die Logosidee	17
Abgrenzung und Gliederung des Stoffes	20
I. DIE FROHE BOTSCHAFT	25–36
Entscheidende Wunder	25
Das Ewigkeitsbewußtsein	26
Das Reich der Güte	29
Der Kampf mit dem Bösen	35
II. PAULUS	37–51
Das Erlebnis der Wiedergeburt	39
Das Gesetz als Amt der Verdammnis	41
Das Gesetz als Zuchtmeister	42
Zwiespältigkeit der Grundbegriffe Sünde und Gnade	45
Das Gesetz als vorbereitendes Bild des Zukünftigen	46
Geschichtstheorien	47
Johannes-Prolog	49
Johannes-Apokalypse	50
III. URCHRISTLICHER GLAUBE	52–81
Die apostolischen Väter	52
Klemens von Rom	52
Der 2. Klemensbrief	54
Der Barnabasbrief	54
Ignatius von Antiochien	56
Hermas	56
Theologie der apostolischen Väter	58
Die ersten Apologeten	60
Aristides	63
Ariston von Pella	64
Justinus der Märtyrer	67
Tatian	70
Minucius Felix	72
Athenagoras von Athen	75
Theophilos von Antiochien	76
Brief an Diognet, Hermias	78
Theologie der ersten Apologeten	79

Seite

IV. GNOSIS . . . . . 82—130
Begriff der Emanation 83
Überlieferte Mythologeme 85
Schematische Konstruktion 88
Erste Gruppe 90
Pseudo-Klementinen 90
Judaistische Lehren 91
Kerinth 93
Zweite Gruppe 94
Simon der Magier 94
Ophiten und verwandte Sekten 97
Pistis Sophia 103
Gnostiker des Plotin 106
Karpokrates und Epiphanes 107
Doketen des Hippolyt 108
Satornil und Kerdon 109
Markion 110
Prepon, Syneros, Apelles 113
Dritte Gruppe 114
Basilides 114
Valentin und seine Schüler 117
Allgemeine Kennzeichnung der Gnosis 125

V. ANTIGNOSIS . . . . . 131—209
Irenaeus 131
Kritik des gnostischen Weltbildes 131
Methode der Theologie 137
Schöpfung aus dem Willen 138
Vergottung als Ziel von Schöpfung und Geschichte 140
Hippolyt 145
Entwicklung des Logos 145
Schöpfung und Geschichte 146
Tertullian 148
Methode der Theologie 148
Emanation des Sohnes und seine Rückkehr in Gott 151
Der Mensch 153
Die Seele 154
Stufen der Offenbarung 158
Cyprian 161
Klemens von Alexandrien 163
Christentum als Bildungsideal 164
Glauben und Wissen 166
Gotteslehre 169
Der Mensch 171
Stellung zur griechischen Philosophie 172
Vollendung der antiken Geschichtsphilosophie . . 176
Origenes 179
Methodik der Theologie 180
Das Unergründliche 182
Schranken in Gott 184
Der Logos 186
Der Heilige Geist 189
Wirkungen der drei Hypostasen 191

Seite

Die ewigen Seelen 192
Äonenlehre 194
Die Materie 196
Der gegenwärtige Äon 198
Die griechische Bildung 201
Der historische Erlöser 202
Das historische Christentum 204
Dionysios von Alexandrien 207
Gregorios Thaumaturgos 208

VI. DER KAMPF UM DIE HOMOUSIE 210–282
Das dritte Jahrhundert 210
Denkmöglichkeiten 213
Adoptianer und Modalisten 217
Methodios von Olympos 223
Das vierte Jahrhundert 225
Athanasios und Areios 227
Abschluß der Trinitätslehre 236
Arnobius 240
Laktanz 244
Eusebios von Kaisareia 251
Markellos von Ankyra 256
Marius Victorinus 258
Hilarius von Poitiers 260
Die Kappadokier 263
Gregor von Nyssa 265
Basileios der Große 274
Gregor von Nazianz 277
Ambrosius von Mailand 279

VII. AUGUSTINUS 283–364
Wege zu Gott 285
Rezeption des Neuplatonismus 288
Das unmittelbar Gewisse 291
Das Problem des Bewußtseins 293
Seelenlehre 301
Gnadenlehre 314
Neuplatonische Gotteslehre 320
Trinitätslehre 322
Das Zeitproblem 325
Das Chaos 340
Der Weltbau 342
Theodizee 344
Gottes- und Weltstaat 347
Metaphysik der Geschichte 362

VIII. CHRISTLICHE NEUPLATONIKER DES FÜNFTEN JAHRHUNDERTS 365–392
Christologie 366
Beurteilung des Chalcedonense 370
Synesios von Kyrene 373
Vinzenz von Lerin 376
Faustus von Reji 377
Claudianus Mamertus 378

Seite

Namesios von Emesa 380
Pseudo-Dionysios 383

IX. AUSKLANG 393–424
Boethius 395
Cassiodor 399
Aineias und Prokopios von Gaza 401
Zacharias von Mytilene 401
Johannes Philoponos 405
Leontios von Byzanz 407
Isidor von Sevilla 409
Maximos der Bekenner 413
Johannes Damascenus 416

BIBLIOGRAPHISCHER WEGWEISER 425–426

ANMERKUNGEN 427–445

PERSONENREGISTER 446–450

BERICHTIGUNGEN 450

SACHREGISTER 451–462

VORBEREITUNG

Die christliche Theologie hat nach Irenaeus[1] die Tatsachen der Offenbarung zu sammeln und zu deuten. Unter den Tatsachen ist vor allem das nach der Überzeugung der Christen von Wundern und Weissagungen umgebene Wirken des Stifters der christlichen Religion, das Paradoxon, daß dieser Heiligste sterben mußte, endlich seine Auferstehung gemeint. Für die mitfühlende Rekonstruktion der christlichen Gedankenwelt (nicht für ihre Bewertung) ist es irrelevant, wieviel ein Nachforschender von diesen Tatsachen anerkennt. Sie sind geglaubt worden. Werden sie geglaubt, dann ist der gedankliche Aufbau im großen logisch, d. h. die christliche Theologie ist — gewisse Voraussetzungen zugestanden — ein philosophisches und als solches ein wissenschaftliches System. Theologie ist eine Form philosophischen Denkens, das frühchristliche Dogma eine großartige Metaphysik der Geschichte und die Quelle auch andrer wertvoller Gedanken, die Geschichte des Dogmas gehört (mit einer bald zu erwähnenden Einschränkung) in die Geschichte der Philosophie.

Die Voraussetzungen aber sind zweifacher Art: nicht nur der erwähnte Glaube an gewisse Tatsachen, sondern auch die Annahme gewisser Axiome. Beides hängt zusammen. Denn was einer als Tatsachen hinnimmt, hängt schließlich von seinen Axiomen ab. Was die Axiome betrifft, so halten sich die christlichen Denker im allgemeinen an die theoretischen Voraussetzungen ihrer Zeitgenossen. Von den Ereignissen im Leben des Stifters war den Nichtchristen eigentlich nur der qualvolle und erniedrigende Tod des von Gott Auserwählten befremdlich. Was an Wunderbarem aus seinem Leben berichtet wurde, konnte auch ein gebildeter Grieche glauben. Die Stellung des modernen Denkens zu dem fraglichen Tatsachenkomplex — nennen wir ihn einstweilen so, ohne Präjudiz, im Sinne der alten Christen — ist, wenn die Zeichen der Zeit nicht trügen, in einer Wandlung

begriffen. Nach einer mehr oder minder entschiedenen Ablehnung oder peinlichen Zurückhaltung scheint sich die Forschung endlich der für die Religionsgeschichte so wichtigen Nachtseite des Seelenlebens zuwenden zu wollen [2]. Wahrscheinlich wird sie viele von den sogenannten Wundern als Tatsachen, noch nicht als Interpretationen, einfach zugeben. Dann erst hätte sie sich der Deutung zuzuwenden, und hierbei mit anderen Deutungen und mit den philosophischen Voraussetzungen, auf denen diese beruhen, auseinanderzusetzen. Soviel wäre dann klar: wenn die evangelischen Berichte nicht eine von Mythen überwucherte, sondern im ganzen gute geschichtliche Darstellung sind, wenn ferner die christlichen Bemühungen, die Erscheinung Jesu Christi im Zusammenhange mit einem Weltbild anzuschauen, auf Denkaxiomen des Zeitalters beruhen [3], dann ist der Sieg des Christentums, soweit er ein mit dialektischen Mitteln errungener Sieg ist, nicht so schwer verständlich. Damit wäre aber nur begriffen, daß das christliche System, einmal wenigstens keimartig vorhanden, sich durchsetzen konnte. Wie der Stifter des Christentums in den Mittelpunkt rückte, von dem aus die Welt neu aufgebaut wurde, das ist noch nicht erklärt. Der Glaube an die Möglichkeit von sogenannten Wundern, der Glaube an die Wirklichkeit der dem Heiland zugeschriebenen Wunder allein genügt offenbar nicht. Wunder können auch andere wirken. Hier muß etwas Gewaltigeres geschehen sein. Dies darzustellen, ist nicht die Aufgabe der gegenwärtigen Untersuchung, es geht auch über die Kraft. Man kann eigentlich nur nach der Anweisung des Evangeliums [4] und aller guten Ästhetik auf die Wirkungen hinweisen; davon später mehr. Es empfiehlt sich, vorher die theoretischen Voraussetzungen näher anzusehen, aufwühlende Fragen, Versuche sie zu beantworten. Dabei offenbart sich eine gewichtige Tatsache: die Hauptideen der beiden mächtigsten antiken Gedankenwelten, der alttestamentlichen und der hellenischen, konvergieren zunächst durch innere Entwicklung, später durch zunehmende Beeinflussung [4a], so daß ihr Zusammenströmen zu erwarten ist. Dies soll ein kurzer Überblick klar machen, wobei die letzten sechs Jahrhunderte vor Christo im Lichtkegel unserer Aufmerksamkeit bleiben, die älteren Weltanschauungen des Orients nur vom Rande herein dämmern sollen.

Die babylonische Theologie bringt es zu einem astrologischen System, welches in primitiver Form den Gedanken einer durchgängigen Kausalität, der unentrinnbaren Notwendigkeit ausspricht. Diese Notwendigkeit ist als eine vernünftige gedacht, die Astrologie soll eine Wissenschaft sein[5]. Primitiv ist diese Form, weil bei der Durchführung an die Stelle der Kausalität die Beziehung der Analogie treten muß. Die unentrinnbare Notwendigkeit kann auch als eine Last empfunden werden, von der das Gemüt befreit werden will. Nun finden wir in der vorchristlichen Gnosis die Vorstellung weit verbreitet, daß die Seele vom Drucke der Sternmächte erlöst werden soll. Dieser Gedanke ist eine Reaktion gegen die babylonische Theologie, mag er nun als eine ketzerische Lehrmeinung innerhalb der babylonischen Religion entstanden oder von außen herein getragen worden sein. Die Zergliederung der vorchristlichen gnostischen Systeme scheint die Vermutung zu begünstigen, daß der Kampf gegen die Sterngötter vom Standpunkt einer höheren Religion, etwa der persischen aus, erfolgt ist[6]; denn oft kommt die Konstruktion vor, daß über den Sterngöttern oder kurz den kosmischen Mächten eine höchste Wesenheit wohnt, von welcher irgendwie die Befreiung der Seele aus dem Weltgetriebe ausgeht. Die dem babylonisch-persischen Synkretismus entspringende Theologie spricht also mit großer Energie die Erlösungssehnsucht aus, d. h. den Willen der Seele zur Befreiung von einem schweren Druck, den Willen zur Freiheit. — Die jüdische Theologie beginnt mit einem sittlichen Monotheismus, den sie durch die philosophische Konstruktion der Geschichte verdeutlichen will. Unglück ist Strafe für Unglauben und Unrecht, der Bekehrung steht Belohnung in Aussicht. Die Einzelwesen, an deren Schicksal das sittliche Walten Gottes nachgewiesen wird, sind anfangs die Völker und im Mittelpunkte natürlich Israel und Juda. Von Jeremias an macht sich das Postulat geltend, daß sich die göttliche Weltregierung nicht nur im Völkerschicksal, sondern auch im Leben des einzelnen Menschen zeigen müsse: im künftigen Reich wird ein jeder nur für das büßen, was er selber verschuldet hat [7]. Ezechiel formuliert dieses Postulat sehr klar und behauptet seine Gültigkeit schon für die Gegenwart [8]. Anderseits beruht die nie aufgegebene jüdische Geschichtsphilosophie auf dem auch durch den sprachlichen Ausdruck (Israel = Volk Israel) be-

günstigten Gedanken, daß Völker und Generationsreihen einheitliche Wesen sind, in denen der einzelne vom Fluch oder vom Segen mitbetroffen wird, der dem ganzen gilt. Besonders eindringlich ist im Hiob das Problem aufgeworfen, wie sich die sittliche Weltordnung mit dem Leiden des Gerechten vertrage. Aus dem Konflikt zwischen dem Individualismus und der Geschichtsphilosophie errettet nur die Annahme einer geistigen Welt, in welcher die Ungerechtigkeiten des irdischen Verlaufes ausgeglichen werden. So drängt die jüdische Philosophie, der ursprünglich die Idee eines wesenhaften Fortlebens der Seele fremd war, die nur das Völkerleben im Auge hatte, zum Glauben an die persönliche Unsterblichkeit, an Belohnung und Bestrafung im Jenseits. — Die griechische Philosophie entwickelt sich gestaltenreich und vielseitig. Die Unsterblichkeitslehre ist ihr als religiöser Glaube schon frühzeitig bekannt. Der Begriff einer notwendigen Weltordnung, in die sich Sterbliche und Götter fügen müssen, findet sich schon bei Homer. Die Tendenz, die metaphysischen Oberbegriffe zu vereinheitlichen, wirkt sich aus im Materialismus der ionischen Physik und erreicht eine Vollendung in den Systemen Heraklits und der Eleaten. Durch die Sokratische Philosophie dringt ein Wertbegriff, das Gute, in die Metaphysik ein. So nähert sich die griechische Spekulation dem sittlichen Monotheismus. Heraklit, die Pythagoräer und Platon nehmen auch die Unsterblichkeitslehre in ihre Systeme auf. Die Stoiker bilden die Metaphysik unter anderem dadurch um, daß sie den höchsten Wertbegriff, das Gute und Vernünftige, mit der Notwendigkeit identifizieren. Diese Gleichsetzung ist eine zweideutige Sache. Die Identität des höchsten Seins mit dem Guten, das ist auf jeden Fall eine befreiende Erkenntnis; daß das höchste Sein vernünftige Notwendigkeit ist, wird nur von wenigen, nämlich nur von theoretischen Naturen als Befreiung empfunden, von den meisten als schwerer Druck. Der Stoische Monismus weicht deshalb gegen den Beginn unserer Zeitrechnung einem Dualismus, die Güte und die Notwendigkeit treten auseinander, platonisierende und pythagoräisierende Mystik werden wieder modern. — Man kann die ganze vorchristliche Entwicklung demnach dahin charakterisieren, daß sie mit der Sehnsucht nach der Wahrheit der drei Ideen endet: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Es soll ein Wesen da sein, welches die meta-

physische Gültigkeit des Sittlichen gewährleistet: es soll der einzelne die Kraft haben, sich über den ungerechten und bedrückenden Weltverlauf frei zu erheben. Es soll der Gute seinen Lohn wenigstens nach dem Tode finden. Zusammengefaßt sind diese drei Gedanken in der Idee der Vorsehung.

Das Konvergieren der orientalischen und hellenistischen Geistesentwicklung macht a priori eine Synthese wahrscheinlich. Sie erfolgt, und nachdem dies geschehen ist, erhebt sich das Denken zur Reflexion über diesen Prozeß. Die Beurteilung der bisherigen Entwicklung ist eine der damaligen Wissenschaft gestellte geschichtsphilosophische Aufgabe. Es ist von vornherein wahrscheinlich, daß diese Aufgabe erst gelöst wird, wenn ein über den beiden Kulturströmungen erhabener Standpunkt gewonnen ist. Tatsächlich hat die hellenistische ebensowenig wie die jüdische Geschichtsbetrachtung es vermocht, das Konvergieren der beiden Kulturströme zu würdigen. — Die jüdische Geschichtsphilosophie nämlich beginnt universalistisch, aber schon bei Ezechiel, noch mehr beim zweiten Jesaias [9] und vollends in der apokalyptischen Literatur [10] tritt eine andere Bewertung der Heiden ein. Sie sind die Feinde Gottes und seines Volkes und bestimmt, entweder zu dienen oder vernichtet zu werden. Die Ordnung der Völker ist antithetisch. Schon hier sei darauf hingewiesen, daß in diesem Geschichtsbilde eine der Voraussetzungen zur Augustinischen Konstruktion vom Staate Gottes und dem Staate dieser Welt zu erblicken ist. Auch die griechische Geschichtsbetrachtung ist von Anfang an ziemlich universalistisch. Von Homer geht die Verherrlichung der sittlich hochstehenden Naturvölker aus und schwindet nicht mehr aus der griechischen Literatur [11]. Eines besonderen Rufes erfreuen sich die Skythen und Thraker wegen ihrer Frömmigkeit und Sittenstrenge, aber auch die Orientalen, zumal die Ägypter, wegen ihrer alten Weisheit [12]. Polybios würdigt die Vorzüge der Römer, Poseidonios endlich sucht die Spuren einer ursprünglichen Vollkommenheit auch bei den Barbaren des westlichen Europas. Bekannt ist, daß die Stoische Opposition der Kaiserzeit die Germanen idealisiert und auch Tacitus den Einfluß dieser Wertschätzung zeigt. Das Stoische System hat auch in seiner Theorie von den Vernunftkeimen einen bedeutenden spekulativen Gedanken für eine universale Geschichtsphilosophie. Um so befremd-

licher, daß kein hellenistischer Schriftsteller das Judentum gewürdigt hat, denn die Anerkennung des Moses durch Hekataios geschieht nebenbei und ohne besonderes Interesse. Und doch mußte für die antike Idealphilosophie — man denke an das System des Poseidonios, der den Spuren einer ursprünglichen Weisheit und Göttlichkeit überall nachging, der an die Herrschaft der Weisen im Urzeitalter glaubte, man denke an Platon, der einen Staat wünschte, in dem die Philosophen regierten — für diese Idealphilosophie mußte ein Staatswesen in höchstem Grade interessant sein, welches sich auf einen alten gotterleuchteten Weisen und Herrscher zurückführte, ein Staatswesen, in welchem die Regierung auch jetzt noch bei den Kennern des Gesetzes war, die nach ihrer Bildung und Stellung den Philosophen entfernt entsprechen. — Man darf behaupten: die Würdigung der mosaischen Gesetzgebung war ein Postulat der hellenistischen Geschichtsphilosophie. Dieses Postulat erfüllt Philon von Alexandrien, ein älterer Zeitgenosse Jesu. Er ist der energischeste Synthetiker jüdischen und hellenischen Denkens, aber er erhebt sich nicht zur geschichtsphilosophischen Reflexion über diesen Prozeß, wie sich gleich zeigen wird.

Philon sieht hierin ganz richtig, daß sich Moses mit viel größerem Rechte als ein philosophischer Fürst der Urzeit betrachten läßt denn etwa Isis, Osiris und Toth oder die mythischen Offenbarer bei Berossos. Er läßt deshalb seinen Moses den philosophischen Kurs durchmachen, welchen Platon seinen Regenten vorschreibt, und stellt einen weitgehenden Parallelismus zwischen den Platonischen Gesetzen und der jüdischen Gesetzgebung her. Erst jetzt wissen wir, daß Philon mit gutem Instinkt etwas Richtiges erraten hat. Denn die Kritik des Alten Testamentes hat uns darüber belehrt, daß die jüdische Gesetzgebung eine Konstruktion auf Grund der prophetischen Ideen ist und ihre stärkste Anregung erfahren hat von jenem Werke, welches man als Analogon zur Platonischen Utopie betrachten muß, vom Zukunftsstaate des Ezechiel. — Dieser Sachverhalt ist dem Alexandriner natürlich verborgen. Er hält Moses für den Quell der politischen Weisheit der Juden, ein Glaube, der in Verbindung mit der richtig gesehenen Analogie zwischen jüdischen und griechischen Anschauungen über Gott und Sittlichkeit der richtigen Würdigung des Hellenentums

verhängnisvoll geworden ist. Anstatt der zu erwartenden Konstruktion, daß die in die Welt gelegten Vernunftkeime durch innere Entwicklung bei verschiedenen Völkern zur gleichen Wahrheit führen, finden wir die andere, daß die griechische Philosophie aus der jüdischen stamme.

Es hat sich also gezeigt: 1. jüdisches und griechisches Denken konvergieren, ihre Synthese ist zu erwarten; 2. Philon vollzieht eine Synthese, hat aber nicht den Standpunkt, von dem aus er über den Prozeß reflektieren könnte. Dieser Standpunkt ist erst im Christentum gewonnen. Die christliche Theologie der ersten vier Jahrhunderte ist zum großen Teil Reflexion über jenen Sinn der Welt, der sich in dem Zusammenströmen antiker und alttestamentlicher Überlieferung im und zum Christentume und im Aufbau einer neuen Bildung um Christum als Mittelpunkt offenbart. Die christliche Theologie ist insoweit Geschichtsphilosophie größten Stiles. Einseitig ist sie, aber einseitig war auch die antike Philosophie gewesen. Gesehen neben dem Christentum ist das antike Denken Naturphilosophie. Gewiß, entfernt man sich vom christlichen Gegenstück, um sich allein in das antike Denken zu vertiefen, so merkt man Unterschiede; es ist so, wie wenn man die griechischen Stile erst neben den mittelalterlichen betrachtet, dann ohne diesen Gegensatz: zuerst erscheinen sie als etwas Einheitliches, dann als Bildungen sehr verschiedenen Charakters; so erkennt man auch in der griechischen Philosophie, wenn man sie allein ansieht, verschiedene Richtungen der Aufmerksamkeit, eine, die sich der Natur hinwendet, eine, die den Menschen betrachtet, eine dritte, die sich in Gott stürzt (diese dritte, als Parallelerscheinung neben dem Christentum, sollte streng genommen allerdings nur im Zusammenhang mit dem Christentum angesehen werden). Im großen und ganzen wird die Antithese bestehen können. Sicherlich fehlt der Antike trotz bedeutender Ansätze Geschichtsphilosophie großen Stiles. Die hat erst das Christentum gebracht. Faßt man aber einmal das christliche Dogma (in der angegebenen zeitlichen und inhaltlichen Beschränkung) als die zur Ergänzung des antiken Denkens zu fordernde Geschichtsphilosophie, dann wird es um so klarer, daß es in die Geschichte der Philosophie gehört. Es hat die Antike abgelöst, nicht wie der Zerfall den Höhepunkt ablöst, sondern wie eine neue Generation die alte. Das antike Denken war

aber auch noch durch die Schranken der Wissenschaft beengt, auf der es beruhte, und deshalb am Ende. Was hätte die antike Wissenschaft mit ihren Denkmitteln noch leisten sollen? Den Ausbau der Naturwissenschaften? Die großen Eroberungen auf dem Gebiete der Naturwissenschaft und in deren Gefolge die starken Antriebe zum Ausbau neuer Weltbilder sind geknüpft an die Erfindungen des Fernrohres und des Vergrößerungsglases. Was mit unbewaffneten Sinnen erforscht werden konnte, das hat die alte Wissenschaft gefunden. Diese Beschränkung grenzt ihren Bereich ab. Nun kann man wohl fragen: Was ist das Frühere? Haben die Wissenschaften der Alten keine Fortschritte mehr gemacht, weil diese Erfindungen fehlten, oder fehlten diese Erfindungen, weil die alten Wissenschaften, d. h. die Menschen dieses Zeitalters zu erschöpft waren, um noch Fortschritte zu machen? Als Philon allegorisch philosophierte, als sich der alexandrinische Geist und Scharfsinn in Ermanglung anderer Gegenstände der literarischen Überlieferung zuwandte und der metaphysische Trieb hinter Buchstaben und Worten Geheimnisse suchte, da konnte es scheinen, als wäre ein erschöpftes Denken freier Flugkraft beraubt und zum Herumirren in labyrinthischen Gefängnissen verurteilt. Aber es dauerte nicht lange, so stürzte sich der denkende Geist mit ungeheuerer Gewalt auf die Frage nach dem Sinne der Geschichte und schuf das Dogma. Geschichtsmetaphysik größten Stiles als Bekrönung des antiquarisch gerichteten Alexandrinismus: mit diesem Ergebnis kann man zufrieden sein. Den beiden Schranken der antiken Philosophie entsprechen zwei Schranken des Dogmas. Es ist nicht nur einseitig Geschichtsphilosophie, es berücksichtigt auch im wesentlichen nur zwei Vorstellungswelten und Bildungskreise: die Bibel und das Griechentum. Die Erschütterung des Dogmas fällt daher auch zusammen sowohl mit der Erweiterung des historischen Gesichtskreises durch die Entdeckung fremder Erdteile, als auch mit dem Aufkommen der modernen Naturwissenschaft und Mathematik. Erschüttert ist das Dogma durch die Erkenntnis seiner Schranken, nicht gestürzt. So oft sich das Denken der Frage nach dem Sinne der Geschichte zuwendet, nicht um diesen zu bezweifeln, sondern auszudeuten, werden Denkgebilde auftauchen, die dem Dogma verwandt sind. So im deutschen Idealismus. Sollte eine Kultur aus der Durch-

dringung abendländischen und ostasiatischen Geistes hervorgehen, so dürfte sich dieser Prozeß in einer Metaphysik spiegeln, die der alexandrinischen Religionsphilosophie ähnlich wäre. Auch dann noch wäre die Formel vom Logos der Geschichte, der die Menschen erst auf getrennten Wegen leitet, dann die Herangereiften zu einem gemeinsamen Werke zusammenführt, sinnvoll. Ob der Erlöser der Christen im Mittelpunkte dieses Weltbildes bliebe, könnte davon abhängen, ob die vom Christentum mitgeprägte abendländische Bildung sich in dieser Synthese als die kräftigere erwiese. Solch künftige Möglichkeiten zu erwägen, ist kein müßiges Spiel; sie erleichtern, sich in den Zustand einer werdenden Welt zu versetzen und die Aufgabe anzuschauen und zu begreifen, die den christlichen Denkern gestellt war. Diese Aufgabe läßt sich etwa so formulieren: Wir haben erkannt, der historische Erlöser Jesus Christus bringt Gewißheit über Gott, Freiheit, Unsterblichkeit; was Juden und Heiden geahnt, ersehnt haben, er hat es gezeigt, bewiesen. Hier liegt ein Plan vor, ein geheimer Sinn, und Christus ist die konzentrierte Offenbarung dieses Sinnes; er ist als präexistentes Wesen zu konstruieren und der Gottesbegriff so zu fassen, daß für diesen metaphysischen Christus, den Logos der Geschichte, Raum bleibt.

Es ist das dritte Mal, daß die Logosidee in einer schweren Übergangszeit zum Mittelpunkt einer großen geschichtsphilosophischen Konstruktion wird. Zuerst hatte Herakleitos, als die Perser nach der Eroberung Vorderasiens sich zur Unterwerfung Griechenlands anschickten und die alten Adelsherrschaften und Königtümer in vielen griechischen Staaten dem Demos weichen mußten, die Frage nach dem Sinn in diesem Chaos mit der trotzigen Entscheidung abgeschnitten: Der Krieg selbst ist der Sinn; im Kehrichthaufen, im Chaos ist Ordnung, eine verborgene, aber bessere als die von den Menschen gesehene; die Welt ist das Spiel des Logos und jeder Mitspieler wird aus dem Lebenstraum selig in den Logos zurückkehren[13]. Die Lehre des einsamen Denkers ist die griechische Erwiderung auf dieselbe umwälzende Völkerbewegung, auf die zwei Menschenalter früher, als Kyros gegen die Mauern von Babylon hämmerte, der zweite Jesaias, dessen Visions später mit der Heraklitischen zusammenfließen sollte, die jüdische Antwort gegeben hatte. Beide wollen trösten, beide ahnen einen der Masse der Menschen verborgenen Sinn in dem beklem-

menden Schicksal. Meine Wege sind nicht euere Wege, spricht Gott bei Jesaias, den gemeinsamen Logos begreifen die vielen nicht, sagt Heraklit. Für den Ionier liegt der Trost in der Erkenntnis eines Weltprinzipes, welches dem Ganzen Ordnung, jeder einzelnen Seele Erlösung verbürgt, für den jüdischen Denker viel konkreter in der Hoffnung, daß Kyros, der Barbar aus den Bergen, nur Werkzeug Gottes sei, zur Vollendung der göttlichen Pläne und zur Erhöhung des Volkes Israel. — Die attischen Philosophen haben den Tiefsinn des Ephesiers nicht begriffen. Die ionische Kultur, am Rande des alten Orients gelegen, hatte teil an dem Zug ins Große, der den alten Weltreichen des Ostens eigen war. Die attische Kultur war konzentrierter, stilreiner, aber enger. Ein Ionier war es, Herodot, der im Zeitalter des Perikles eine Weltgeschichte schrieb und den großen Krieg zu deuten suchte. Als dann in der Zeit Alexanders und der Diadochen wieder ein zermalmendes Schicksal das Antlitz der Erde veränderte und die Gemüter der Menschen bedrängte, erneuerten die Stoiker mit richtigem Gefühl die erhabene Philosophie Heraklits und schufen vermittels der umgebildeten Logoslehre ein großes Schema der Geschichtsphilosophie. Der jonische Philosoph hatte noch in einem ganz anderen Sinne recht behalten, als er beabsichtigte. Es war voll von Sinn, voll Logos, daß die Griechen damals die Perser zurückdrängten und Alexander und die Diadochen in Auswirkung jenes großen Sieges fünf Menschenalter später den Osten hellenisierten. Da siegte unter anderem auch der griechische Logos, die Wissenschaft, das klare Denken über den orientalischen Mythos und auf diesen Ausgang paßte der Stoische Obersatz, daß das Notwendige auch vernünftig sei.

Als aber um den Beginn unser Zeitrechnung der Osten zurückflutend gegen Westen sich auszudehnen begann, da trat der Logos zum drittenmal hervor, mit veränderter Gestalt, in der alexandrinischen Religionsphilosophie. Philon zieht gewissermaßen die verteilten Logoskeime des Stoischen Weltbildes in eine Substanz zusammen und macht so den Logos zum Symbol, zum Mythos, aber die gnostischen Systeme zeigen, um wieviel logischer der neue Mythos war als die konkurrierenden Mythen des Orientes. Hinter dem Logos stand die griechische Philosophie, in dem Logos Stoischer Herkunft waren der Aristotelische Gott und die Platonischen Ideen enthalten; umstrahlt von der klaren Schön-

heit des antiken Weltbildes, führte er die griechische Ethik in ein neues Zeitalter herein. Zur göttlichen Person geworden, blieb er mit einem Teil seines Wesens, was er bei den Stoikern war, ein überpersönliches, in mannigfacher Gestaltung wirksames Prinzip. Die Form war da; welcher Lebenskeim sie mit neuem Inhalt erfüllen sollte, das war die Frage.

Der vorherseiende Logos, das also ist die Konstruktion, in der sich die Alten die Tatsache veranschaulichten, daß bei Juden und Griechen viele Bedingungen zur Aufnahme des Christentums vorhanden waren. In neuerer Zeit hat man die Bedingungen manchmal überschätzt und geglaubt, das Christentum lasse sich aus diesen allein herleiten, ohne historischen Erlöser. Ein Irrtum, zu glauben, diese Annahme sei die einfachere. Solches läuft auf die Meinung hinaus, eine Weltlage, die die Voraussetzungen zu einem großen geistigen Gebilde enthält, vermöge dieses auch hervorzubringen. Das ist aber offenbar Mythologie, metaphysische Dichtung, und nicht im besten Sinne, weil hier der mythische, dichterische Charakter nicht durchschaut ist. Arthur Drews, der letzte Verfechter dieser These, ist als Schüler Hartmanns und Schopenhauers vielleicht besonders disponiert, an das Unbewußte, an den dumpfen Drang als eine schaffende Macht zu glauben. Man täusche sich nicht. Tatsächlich schafft, genau zugesehen, Unbewußtes immer, indem es in einem Einzelwesen durchbricht. Man kann, um die dichterische Wirkung eines Weltgleichnisses zu erhöhen, dieses Durchbrechen im einzelnen vernachlässigen, wie man überhaupt beim Blick aufs große Ganze unter Umständen einzelnes übersehen darf. Aber man muß wissen, was man tut; man legt eben dann in ein Allgemeines jene Konzentration, jene Verdichtung hinein, ohne die sich schöpferisches Hervorgehen nicht denken läßt, man personifiziert, individualisiert ein Allgemeines und spricht dann etwa von einem schaffenden Zeitgeist, einer schaffenden Volksseele und ähnlichen Dingen. Das heißt aber, wenn es überhaupt etwas heißt: hier steht hinter den Erscheinungen der Geschichte ein metaphysisches Wesen, seelenähnlich, bewußtseinsartig, eine große Seele, welche denkt, wirkt, treibt, so wie ein bedeutender Mensch denkt und wirkt und treibt. Das schaffende Allgemeine ist so wie das schaffende Unbewußte als ein Subjekt größeren Maßes vorgestellt, also gar

nicht als unbewußt, sondern bewußt in höherem Grade und weiterem Umfange als das seelische Einzelwesen. Methodisch richtiger ist es, nach unzähligen anderen Ähnlichkeiten in der Geistesgeschichte zu dem großen Werk auch einen Schöpfer, zur großen Religion auch einen Stifter anzunehmen. Die Wirkung ins Weite, die freilich ist mitbedingt durch die Vorbereitung. Die alten Christen haben diese Doppelbedingtheit ihres Glaubens mit der Formel ausgedrückt, daß der vorherseiende Logos in Jesus Christus Gestalt angenommen habe.

Hiermit ist jener Teil des Dogmas angegeben, der in die Geschichte der Philosophie gehört. Es gilt nur noch, das Stoffgebiet auch zeitlich gegen das Mittelalter abzugrenzen. Daß die übliche Einteilung der Geschichte ganz unhaltbar ist, geht schon daraus hervor, daß für die Weltgeschichte das Mittelalter meistens mit irgendeinem Ereignis der Völkerwanderung beginnt, für die Kulturgeschichte und insbesondere die Philosophiegeschichte entweder viel früher, mit dem Christentum nämlich, oder viel später. Eine neue Abgrenzung der weltgeschichtlichen Perioden hat sich bisher noch nicht durchgesetzt. Am natürlichsten ist das jeden Schein eines Werturteiles beiseite lassende Schema der Generationen, das Kralik auf Grund von Gedanken eines Herodot, Ranke, Ottokar Lorenz und W. Scherer in mehreren Schriften, zuletzt im „Grundriß und Kern der Weltgeschichte“ durchgeführt hat [14]. Danach bilden die ersten neun Jahrhunderte unserer Zeitrechnung eine zusammenhängende Periode, die sich aus den drei Jahrhunderten der römischen Kaiserherrschaft und des kämpfenden Christentums, aus den drei Jahrhunderten des Oströmertums, des siegreichen Christentums und der germanischen Völkerwanderung, endlich aus den drei Jahrhunderten der Kalifen und Karolinger zusammensetzt. Es wäre verlockend gewesen, den Übersetzer und Kommentator der pseudo-dionysischen Schriften, den letzten großen Neuplatoniker Johannes Skottus Eriugena in die patristische Periode hereinzuziehen. Eine solche Abweichung vom Üblichen dürfte sich aber wohl nur ein Darsteller der gesamten Geschichte der Philosophie oder einer neuartig konzipierten Kulturgeschichte dieses Zeitalters erlauben. Aus dieser Erwägung sind die nordischen Gelehrten in den Ländern der Angel-

sachsen und Franken, da sie einem neu sich bildenden Kulturkreise angehören, nicht mehr behandelt worden, so daß die gegenwärtige Darstellung mit Johannes von Damaskus schließt. — Noch in anderer Hinsicht wäre es wünschenswert, die überlieferte Abgrenzung zu verlassen. Man pflegt die spätantike Philosophie vom frühchristlichen Dogma zu trennen, aber sie gehören zusammen, sie bilden, wie Harnack wiederholt aufmerksam gemacht hat [15], ein einheitliches Denken in Hinsicht auf den treibenden Willen, die Methoden und die Denkgebilde. Auch in diesem Punkte vereinigt die Gliederung nach Menschenaltern das Zusammengehörige und macht dem Paradoxon ein Ende, daß von zwei innerlich verwandten und gleichzeitigen Gedanken, der Trinitätslehre und dem neuplatonischen Emanationssystem, der eine, wenn man die Patristik als erste Periode des Mittelalters ansetzt, zum Mittelalter, der andere zum Altertum gerechnet wird. Da auch diese Änderung der Disposition des Stoffes nur in einer Gesamtdarstellung der Philosophiegeschichte angebracht wäre, mag es genügen, wenn an entscheidenden Stellen daran erinnert wird, daß man sich den Neuplatonismus als Ergänzung hinzudenken müsse. — Schwierig ist die Gliederung des Stoffes: bald drängen sich die Menschen, bald die Probleme in das Blickfeld des Beobachters. Strenge Einheitlichkeit ist nicht zu erzielen, im allgemeinen schien es das Bessere, die Denker selbst zu Worte kommen zu lassen. Da alle von demselben reden, ist eine gewisse Eintönigkeit unvermeidlich. Wer sich aber darauf gefaßt macht, wird entschädigt durch die Mannigfaltigkeit in der Ausführung des Grundthemas; auch die Idee des dorischen Tempels oder der Basilika ist immer dieselbe und welcher individuelle Reiz liegt doch in jedem einzelnen Kunstwerke dieser Typen! Der philosophische Betrachter der Geschichte wird diese Eintönigkeit sogar bejahen: denn er sieht in ihr das Anzeichen einer sich bildenden geschlossenen Weltanschauung, d. h. einer Konzentration der geistigen Kräfte zur Bewältigung neuer Aufgaben.

Den Stoff gliedere ich in folgende Hauptstücke:

I. Die erste Abhandlung über das Evangelium soll drei Grundgedanken hervortreten lassen: daß Gott ein Gott der Liebe sei — dieser Gedanke gibt dem Vorsehungsglauben und den drei Postulaten ein festes

Fundament; daß es ein Gottesreich gebe, welches unter den Menschen zu verwirklichen sei — diese Idee gibt der Geschichte der einzelnen Seele und des Menschengeschlechtes ihr Ziel; endlich daß Jesus Christus durch seine ewige Herkunft vom Vater der endgültige Vermittler des Heiles und der Führer eines neuen Weltalters sei — dieses Selbstzeugnis schafft die neue Religion erst wirklich und regt den Gläubigen an, über die Stellung des Erlösers zu Gott und zu den Mächten der Geschichte nachzudenken.

II. Der nächste Abschnitt zeigt den Beginn der theologischen Spekulation, besonders die einflußreichen, nach verschiedenen Richtungen weisenden Gedanken des Apostels Paulus über den präexistenten Christus und sein Werk, über Sünde und Erlösung, über Evangelium und Gesetz, über das Verhältnis des Christentums zum Römerstaat; daran schließen sich Bemerkungen über die Apostelgeschichte, den Johannesprolog und die Apokalypse.

III. Das nächste Kapitel umfaßt die weniger hervorstechenden, aber durch ihre Mannigfaltigkeit interessanten Gestalten der frühchristlichen Väter (Ende des ersten bis Mitte des zweiten Jahrhunderts) und der ersten Apologeten (im zweiten Jahrhundert). Bei jenen finden sich verschiedene Spekulationen über Christus, die Kirche, das Reich Gottes und das alte Gesetz, bei diesen Anfänge einer systematischen Auseinandersetzung mit dem Alten Testament und mit der antiken Kultur, d. h. dem römischen Staat und vor allem der griechischen Philosophie.

IV. Großartiger Schwung kommt in die Theologie durch die Gnosis. Ein Kapitel (IV.) handelt von der häretischen Gnosis (Mitte des 2. Jh.), deren Grundgedanke nach der überwältigenden Mehrzahl der Systeme der ist, daß die Erlösung in der Auflösung einer verhängnisvoll zustandegekommenen Welt- und Gesetzesordnung bestehe. Die Gnosis bürgert den Begriff der Emanation ein.

V. Im nächsten Kapitel ist die christliche Gnosis (vom Ende des zweiten bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts) dargestellt, welche die Erlösung als Ergänzung oder Vollendung des Schöpfungsaktes zu begreifen

sich bemüht. Aus den verschiedenen Metaphysiken der beiden Gnostikergruppen ergeben sich zwei Geschichtsphilosophien, die im wesentlichen antithetische der häretischen, die im wesentlichen synthetische der christlichen Gnostiker. Die wuchernde Phantastik der häretischen Gnosis wird beschränkt, eine Reihe von Denkmöglichkeiten ausgeschaltet, aber in dem mächtigsten christlichen Gnostiker Origenes überwiegen zwar nicht die altorientalischen, aber die griechischen Elemente der Gnosis, der neue Platonismus, so sehr, daß alsbald weitere Reduktionen nötig sind. Die christliche Gnosis ist die erste systematische Aufnahme des Platonismus in das christliche Dogma.

VI. Die Reduktion erfolgt im Kampf um die Christologie, deren erster Teil, der Kampf um die volle Gottheit Christi, und im Zusammenhang damit die Trinitätslehre und neue Zusammenfassungen der Grundlehren in dem nächsten Kapitel dargestellt sind. Es umfaßt das dritte und vierte Jahrhundert. Heiß ist der Kampf im vierten. Aus der Zeit des Kampfes ragen Athanasios und Areios, Markellos von Ankyra und Eusebios von Kaisareia, aus einer Periode allmählicher Beruhigung die Kappadokier und Ambrosius hervor. Die Trinitätslehre ist auf der Idee der Emanation aufgebaut und insofern die zweite Phase der Aufnahme des (neuen) Platonismus in das Dogma.

VII. In einem besonderen Abschnitt wird Augustinus, dem Ende des vierten und mehr noch dem Anfang des fünften Jahrhunderts angehörig, dargestellt. Er faßt in erstaunlich reicher Tätigkeit Überliefertes zusammen und findet Neues. Da an dieser Stelle der einem anderen Kulturkreise angehörige Manichäismus wirksam, aktuell wird, ist er hier eingeschaltet. Welche Bedeutung Augustins Entdeckungen der Probleme des Bewußtseins und der Zeit haben, wird durch kurze Übersichten klar.

VIII. Im nächsten Abschnitt kommen die übrigen Denker und Theologen des fünften Jahrhunderts zu Worte, in der Hautpsache Neuplatoniker: das ist die dritte Phase des Einströmens neuplatonischer Gedanken, abgeschlossen durch die pseudodionysischen Schrif-

ten; inzwischen meldet sich auch die Aristotelische Logik.

IX. Der letzte Abschnitt faßt die Theologen und christlichen Denker des sechsten, siebenten und achten Jahrhunderts zusammen, abschließende, systematisierende, enzyklopädische Gelehrte, keine Schöpfer mehr; Augustinus wirkt nach im Abendlande, ohne zu zünden. Der nüchterne Aristotelismus setzt sich entschieden durch.

Aus der Zeit nach Christus ragen drei Riesen hervor: Paulus im ersten Jahrhundert, Origenes im dritten, Augustinus im fünften; und zwei vielköpfige Bewegungen, die Gnosis im zweiten Jahrhundert, der christologische und trinitarische Streit im vierten. Dann schwingt die geistige Eruption, nachdem sie in rascher Folge zu starken Erzeugungen angeregt hat, in breiten langsamen und seltener werdenden Wellen aus.

I. DIE FROHE BOTSCHAFT

Einzigdastehend, sagt Harnack [16], in der Geschichte der Religionen ist die Tatsache, daß dieselben Männer, die mit Jesus gegessen und getrunken hatten, nach seinem Tode glaubten, er sei zum Herren über Leben und Tod erhöht. Erklären läßt sich diese Wirkung nicht. Man kann ein Gedankensystem darstellen, eine Ethik durch ihre sittlichen Vorschriften kennzeichnen, zur Not die ästhetische Wirkung eines Kunstwerkes veranschaulichen; aber schon die Zeichnung einer Einzelseele ist nur durch den Hinweis auf bekanntes Seelisches möglich und vollends unmöglich ist es, ein die normalen Dimensionen zersprengendes Seelenwesen zu fassen. Es läßt sich nur die Wirkung feststellen und die eine oder andere Richtung, in die die Gedanken und Entschlüsse seiner Anhänger oder Gegner gedrängt worden sind, etwa noch durch Analogie mit kleineren, bekannteren seelischen Erscheinungen das größere Nichtzuerfassende andeuten. Wichtig ist vor allem das Kraftgefühl des Auserwählten und das Bewußtsein, mit der überindividuellen Quelle dieser Kraft, mit Gott, in einzigartiger Weise verbunden zu sein. Für beides finden sich in den Evangelien zahlreiche Selbstzeugnisse und es ist psychologisch durchaus wahrscheinlich, daß sie echt sind. Den innigsten Zusammenhang mit Gott hat kein geistiger Führer der Menschengeschichte mit solchem Nachdruck behauptet wie Jesus Christus [17]. Ich und der Vater sind Eins: wer mich sieht, sieht den Vater, mir ist alle Gewalt gegeben [18]: so spricht er von sich selbst. Die Wunder sind Beweise dieser Kraft. Die Berichte in den Evangelien sind im ganzen dadurch wahrscheinlich, daß die Mehrzahl der Wunderwirkungen auf physiologischer und psychologischer Grundlage ruht. Die Frage, inwieweit diese Berichte glaubwürdig sind, ist noch nicht abgeschlossen. Eduard Meyer [19] hält die Verklärung auf Tabor für eine Tatsache und für das wichtigste Wunder: er stützt sich dabei auf eine gut beglaubigte Erscheinung bei dem Stifter der Mormonensekte und meint, der Anblick des Verklärten hätte dem Petrus die Göttlichkeit seines Meisters unumstößlich bewiesen und die Visionen des Auferstandenen erzeugt, wodurch die zerstörende Qual des Zweifels an dem Werke be-

siegt, ja in triumphierende Gewißheit verwandelt worden sei. Möglich, aber ausgeschlossen ist noch immer nicht, daß auch bei der Auferstehung mehr wirksam war als Visionen erregter Gemüter. Andere Forscher wollten umgekehrt aus den Visionen der Auferstehung die der Verklärung ableiten. Mir scheint der Verklärungsbericht bei Lukas [20] sehr genau und klar. Christus betet auf dem Berge; was er betet, läßt sich aus dem Zusammenhang erraten; bei allen drei Synoptikern spricht er kurz vorher von seinem Gang nach Jerusalem, von seinem Kampf und seinem Leiden [21]. Er mag im Gebet um die Gewißheit gerungen haben, ob er es wagen dürfe, ob das der vom Vater vorgezeichnete Weg sei. Da kommt über ihn die Erleuchtung, die Ruhe, er schaut zwei Führer seines Volkes, Moses und Elias: seine Vision und sein inneres Selbstzeugnis überträgt sich auf die ermüdeten Jünger, deren Augen beschwert, deren dämmerige Seelen empfänglich waren. Man hat die Verklärung zu allen Zeiten mit der Todesangst auf dem Ölberg in Zusammenhang gebracht, es sind verwandte innere Vorgänge; nur ist das nächtliche Gebet auf dem Ölberge in der unmittelbaren Nähe des Kampfes und Todes um so viel tragischer. Hervorzuheben ist ferner das Ewigkeitsgefühl [22]. Ich sehe nicht ein, warum man komplizierte Hilfsvorstellungen braucht, um sich begreiflich zu machen, daß schon Paulus [23] von dem präexistenten Christus spricht. Indischen Denkern wird es als Tiefsinn angerechnet, daß sie von der Ewigkeit des Atman und von der Identität der einzelnen Seele mit dem Atman reden [24]. Ist es wirklich so schwer zu glauben, daß Christus von seinem eigenen ewigen Wesen gesprochen habe? Präexistenzgefühle sind ja nicht so selten. Die Platonische Anamnesislehre [25] ist am leichtesten aus solchen Gefühlen zu begreifen. In den meisten Fällen werden sie auf falscher Datierung beruhen. Ist es aber ausgeschlossen, daß manchmal Ahnungen, vielleicht sogar Gedanken aus der Tiefe der Seele auftauchen, die aus den Erfahrungen dieses individuellen Lebens nicht restlos abgeleitet werden können? Wenn der Lobgesang Mariä [26] etwas von dem Seelenleben der Mutter des Erlösers verraten sollte, so wäre es immerhin möglich, daß die starke Erlösersehnsucht der Mutter auf das Erlöserbewußtsein des Sohnes miteingewirkt hätte. Vielleicht brach die Erlösersehnsucht in der Seele der Mutter Jesu schon vor der Geburt des Sohnes als beglückende Vision, als Gewißheit

hervor, daß sie zur Mutter des Erlösers berufen sei. Eine solche Vision könnte dem Bericht über die Engelsbotschaft zugrunde liegen. Von diesem empirischen Erklärungsversuch logisch zu trennen, mit ihm vereinbar, aber nicht notwendig verbunden wäre die metaphysische Theorie überindividueller Bewußtseinseinheiten, von denen menschliche Seelen ergriffen oder durchströmt würden. An der Grenze, aber noch innerhalb des Denkmöglichen liegt die Annahme eines einzig dastehenden Falles. Ich habe den Eindruck, daß der zuerst erwähnte Zusammenhang das Präexistenzbewußtsein des Erlösers zu erklären helfen könnte. Für die metaphysische Theorie wäre ein solches Bewußtsein, wenn auch nur vorübergehend, ebenso natürlich, wie die dazwischen eintretenden Zustände der Verwirrung und des inneren Kampfes [27].

Die Wunder an Kranken und seelisch Zerrütteten sind die augenfälligste Äußerung an Kraft und als solche wichtig. Aber schon der Heiland warnte vor ihrer Überschätzung [28]. Er hat sich dem flehenden Andrang Hilfesuchender nicht gerade entzogen, aber manchmal doch mit einer Art Ungeduld nachgegeben und wiederholt das Weitererzählen solcher Vorgänge verboten. Das Markusevangelium [28a] berichtet unbefangen, daß der Heiland einmal wegen des entgegenstehenden Unglaubens kein Wunder wirken konnte. Aber tiefe Befriedigung empfand er über die Erweckung der Seele. Ein Zeugnis von überwältigender Schönheit enthält das Johannesevangelium in dem Berichte über sein Gespräch mit der Samariterin am Jakobsbrunnen. Er hat eine Seele gewonnen, die Jünger treten herzu und reichen ihm Speise, er weist sie zurück und spricht: „Meine Speise ist die, daß ich den Willen dess' tue, der mich gesandt hat, und sein Werk vollende. Saget ihr nicht, es sind noch vier Monate, so kommt die Ernte? [29] Siehe, ich sage euch, erhebet eure Augen und sehet in das Feld, denn es ist schon weiß zur Ernte". Noch erschütternder ist die letzte Seelengewinnung, da er am Kreuze inmitten der körperlichen Qualen, die Atemnot und Herzbeklemmung dem langsam Erstickenden bereiteten, und der seelischen Pein, deren er sich durch hervorgestoßenes Psalmengebet erwehrte, zu dem mitgekreuzigten Schächer die Worte sprach [30]: „Wahrlich, ich sage dir, heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein". Unter solchen Umständen eine Seele gewonnen zu haben, das war ein letzter großer Trost.

Wollte man sich, um den Eindruck festzuhalten, in Bildern vergegenwärtigen, wie eine reiche und starke, aus dem Zusammenhang mit Gott sich stets erneuernde Seele in der Welt steht und auf sie wirkt, so lassen sich keine deutlicheren Gleichnisse finden als die, welche Jesus Christus selbst dafür verwendet, das ausstrahlende Licht [31] und die strömende Quelle [32]: es ist an einen Reichtum dabei gedacht, der nie versiegt, an eine leuchtende und reinigende Macht, die Finsternis und Schmutz verdrängt und wegspült, an eine Art aggressiver Güte. Diese Gleichnisse gebraucht der Heiland von sich selbst: „Ich bin das Licht der Welt" — aber auch von anderen: „Lasset euer Licht leuchten" [33]. Das ihn stärkende und beseligende Bewußtsein innigster Einheit mit dem Vater soll jede Seele erfüllen. „Ich bitte nicht allein für sie, sondern auch für die, so durch ihr Wort an mich glauben werden, auf daß sie alle eines seien, gleich wie du, Vater, in mir und ich in dir: daß auch sie in uns eines seien, auf daß die Welt glaube, daß du mich gesandt hast" [34]. Hier liegt ein Unterschied vor zwischen der christlichen Atmanlehre (Ich und der Vater sind eines) und der indischen. In dieser ist die Einheit der Seele mit dem Atman eine metaphysische Tatsache: es genügt, sie erkannt zu haben; in jener ist sie eine Forderung: sie wird Tatsache durch Hinwendung des Willens. Aber die Seele ist doch ursprünglich von Gott und in diesem Sinne kann man auch nach der Lehre Jesu Christi sagen, daß die Seelen göttlich seien. Als ihm einst die Juden vorwarfen, daß er sich vergotte, da lehnte er die Vergottung keineswegs ab, sondern erinnerte seine Gegner daran, daß der Prophet ausdrücklich alle Seelen als Götter bezeichnet [35]. — Die Menschen müssen zum Bewußtsein ihrer Einheit mit Gott und zum Leben in Gott erweckt werden. Christus ist als Verkünder dieser Lehre und als Darsteller ihrer Wirklichkeit der Vermittler. Er ist Weg (als Vermittler), Wahrheit (als Darsteller und Beweis der Lehre), Leben (als Mitteiler seiner Seligkeit und Erwecker) [36]. Von diesen drei Hilfsvorstellungen ist wohl die des Lebens die mächtigste. Auch in den Parabeln kommen biologische Vorgänge häufig vor. Die Erweckung zum Bewußtsein der Einheit mit Gott ist Erweckung zum Leben. Wer einmal die Ewigkeit seiner Seele durchschaut hat, hat den Tod überwunden [37], der lebt auch, wenn er gestorben ist [38], heißt es an einer Stelle, der stirbt und geht hinüber

ins ewige Leben [39], heißt es an einer anderen. Die erweckten Seelen werden, wie Christus selbst, Mittelpunkte, aus denen Kraft und Leben fließt. Wer an mich glaubt, in dem werde ich Quellen lebendigen Wassers erwecken, die hinströmen zum ewigen Leben [40]. Das Gleichnis vom ausströmenden Lichte ist in der Folge auch deshalb wichtig geworden, weil es die Aufnahme des Neuplatonismus erleichterte, denn der Neuplatonismus, die Lehre von dem überquellenden Geiste, die Lehre der Emanation, beruht auf demselben Sinnbild, während das sinnverwandte Gleichnis vom Sämann, der den Samen ausstreut, die Rezeption der Stoischen Lehre vom *λόγος σπερματικός*, der samenartig verbreiteten Vernunft, vorbereitet.

Aus dem Gefühl der Seligkeit, welche der Besitz einer überströmenden Kraft verleiht, muß der Glaube aufblühen, daß Gott die Güte und die Liebe ist. Wenn die Welt traurig aussieht, so ist das kein Argument dagegen. Wer einmal erfüllt ist von der Intuition der unendlichen Vollkommenheit und Seligkeit Gottes, den kann der Jammer der Welt nicht widerlegen: denn der Jammer der Welt ist nur ein Teil dessen, was es in der Welt gibt, und die ganze Welt ist nichts im Vergleich zur Unendlichkeit Gottes. Es kann sich für den, der so denkt und fühlt, nur darum handeln, den Zugang zu diesem unendlichen Reich der Güte für sich und andere dauernd offen zu halten. Da hilft nichts als ein gewaltiger, heroischer Glaube. Das Gebet zu Gott muß an schamlose Zudringlichkeit grenzen, so innig, so stark muß es sein [41]. Das Himmelreich leidet Gewalt, nur die Gewalt brauchen, reißen es an sich [42]. Berge versetzend [43] muß das Vertrauen auf die Macht des Guten sein, der Glaube, daß es genüge, wenn der Mensch sich nur um das Gute, um das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit kümmere, und die Welt so eingerichtet sei, daß alles übrige hinzugegeben werde [44]. Wer anfängt zu glauben, wird in seiner Sicherheit bald den Beweis für die Wahrheit haben. Wer aber nicht glaubt, dem ist nicht zu helfen, der ist verloren [45]. Wer glaubt, gleicht einem Manne, der auf Felsen gebaut hat: es kamen die Stürme und Regengüsse, doch sein Haus blieb stehen. Wer nicht glaubt, gleicht einem Manne, der auf Sand gebaut hat: es kamen die Stürme und Regengüsse und spülten das Haus hinweg und sein Fall war groß [46].

Aus dem Bewußtsein der Vereinigung mit Gott, dem un-

endlich gütigen Vater, dem allein Guten, strömt tiefer Friede, innere Heiterkeit, ja eine festliche Lebensstimmung [47]. Den überlieferten Formen der Gottesverehrung steht der Gottinnige mit überlegener Gelassenheit gegenüber, deshalb auch ohne das Bedürfnis, sie zu bekämpfen; er fügt sich ihnen, aber der Menschensohn ist Herr des Sabbats [48]. Askese behält er bei als Willensübung und Brauch: aber der Fastende soll sich schmücken und sein Antlitz salben [49]. Der Sünderin, die seine Füße mit ihren Tränen wäscht und sein Haupthaar mit kostbarem Wohlgeruch überschüttet, verheißt er, daß ihre schöne Tat überall werde verkündet werden, wohin die frohe Botschaft dringe [50]. Der Heilige, aus dem Kraft und Licht ausgeht, hat die Nähe der Sünder nicht zu scheuen. Er fürchtet nicht die Befleckung, die Ansteckung der Seele, die sich auf die Umgebung ergießende Gewalt seiner Güte ist stärker, sie vielmehr steckt die Sündigen an, spült das Unreine hinweg, verscheucht die Finsternis. Die Wirkung auf die Seelen stelle ich mir begleitet von einer physiologischen vor und das Überströmen einer Kraft ist nicht nur ein Gleichnis, sondern auch eine angemessene Bezeichnung dieses Vorganges. Es ist ja eine jedem Sensitiven geläufige Erfahrung, daß manche Menschen Behagen und Sicherheit, andere Unruhe oder Mißvergnügen auf ihre Umgebung übertragen, ohne daß aus dem, was sie sprechen oder tun, diese Wirkung erklärlich wäre. Mehr als die in selbstzufriedener Gerechtigkeit Erhärteten liebt der Heiland die Sünder [51]: denn ihre erregbaren, verwundeten und durch die Sünde gedemütigten Seelen ließen sich leichter erschüttern und durchleuchten als die in gewohnter Ordnung erstarrten, auch der Kinder gläubige Empfänglichkeit stellte er als Vorbild hin und wirkte aus diesem Grunde besonders auf die Armen und Gedrückten. Wieder wäre es verfehlt, die Bedingung mit der Ursache zu verwechseln. Das Christentum ist nicht ein Aufschrei der verelendeten Masse, sondern die aus einem mit Gott vereinigten Gemüte stammende frohe Botschaft, daß Gott die unendliche Liebe sei. Es findet Widerhall bei den Kleinen und Gedrückten, weil die Lebensbedingungen dieser Menschen die Seelen leichter plastisch und empfänglich erhalten. An und für sich sind Armut und Reichtum Äußerlichkeiten. Wer immer seine Seele öffnet, ob arm ob reich, einfältig oder gebildet, kann beseligt werden. Nur zeigt die Erfahrung,

daß die Gebildeten und Bevorzugten im allgemeinen mit der Gestaltung ihrer Seele früher fertig sind, weil sie früher damit beginnen, und deshalb eher fremde Einwirkung ablehnen als weniger Gebildete. Denn die plastische Kraft ist beschränkt, und wer einmal sich in eine Gestaltung gefunden hat, dem bleibt nicht leicht Energie genug übrig, um sich umzubilden. Nur als Erfahrungssatz, nicht als Idee gilt der Ausspruch des Heilands: „Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr als ein Reicher ins Himmelreich“[52]. Wenn man die Wirkung des Evangeliums auf die niederen Volksschichten herhorhebt, so darf man — will man nicht störende Nebenvorstellungen begünstigen — nicht die Anmut und Würde und Hoheit vergessen, mit der Jesu Lehre, Leben und Tod umgeben ist. Die Parabeln schließen sich zu einer zyklischen Dichtung zusammen, in der die Gleichnisse des Alten Testamentes, vor allem des Hohenliedes und der Psalmen fortgesetzt sind[53]; dem Jünger, der sich über die Verschwendung aufhält und meint, das Geld für die kostbare Salbe hätte man den Armen geben können, antwortet er: „Arme werdet ihr immer um euch haben“. Es dürfte kaum einen Vorstellungskreis geben, der so viele Kunstwerke angeregt hat wie das Evangelium. Dieser Überreichtum an Schönheit hat im Heilande selbst seine Wurzel.

Gegen die beiden Grundlehren von Gott und der Bestimmung des Menschen gibt es zwei Einwände: 1. Sieht die Welt so aus, als wäre Gott die unendliche Güte? 2. Können die Menschen das, was von ihnen verlangt wird, nämlich sich gläubig dem Einströmen der göttlichen Liebe öffnen und nur dafür leben? Der erste Einwand widerlegt, wie gesagt, den Glauben nicht, gegen den er sich richtet, er läßt sich aber auch selbst nicht widerlegen. Gesetzt, in Gott wäre alles auf unendlich viele Weise möglich und wirklich, dann könnten nebeneinander das ganze Elend dieser Welt und noch viel größeres einerseits und eine unendliche Herrlichkeit, Seligkeit und Güte Gottes anderseits bestehen: es könnten neben dieser Welt noch Bereiche des Seins existieren, in denen Güte und Liebe gebieten, und diese Bereiche könnten in der Gesamtheit des Seienden überwiegen. Wenn nun eine von Liebe und Güte ganz ausgefüllte Seele auf Erden erschiene und von diesem Reiche spräche, so könnte ein Kenner der irdischen Dinge so zu ihm reden: Das Reich, von dem du sprichst, mag bestehen: aber diese Welt,

in die du als ein Fremdling gekommen bist, liegt in einer andern Region; hier gelten andere Lebensregeln. Du bist im Irrtum und wirst daher Schaden anrichten, nicht weil das nicht ist, wovon du erfüllt bist, sondern, weil es nicht hierher gehört. Darauf möchte jener Verkünder der Güte erwidern: Das Reich Gottes ist nicht auf andere Weltregionen beschränkt, als sollte es darinnen verbleiben: ich bin gekommen, auch diese Welt für das Reich Gottes zu gewinnen. Schwerwiegender ist der zweite Einwand. Gewiß, niemand kann ernsthaft behaupten, wären die Menschen wirklich erfüllt von dem Glauben an die unendliche Macht der Güte und suchten sie wirklich mit allen Kräften dieses Reich herzustellen, daß dann das Reich Gottes unter den Menschen nicht erschiene. Denn es hat noch keine Probe großen Stiles gegeben, und viele einzelne, die für ihre Person nach Möglichkeit diesem Glauben gemäß lebten, waren selig. Aber wie sollen die Menschen in ihrer Gesamtheit von diesem Glauben durchglüht werden? Das moderne Denken steht unter dem Eindrucke, daß die Menschen einen großen Teil ihrer Prägung dem Aufstieg aus einem tieferen Leben und dem Streite verdanken. Ihre Natur müßte umgeschaffen, sie müßten, wie es im Evangelium heißt, wiedergeboren werden [54]. Die Kampfinstinkte müßten verdrängt, die Triebe zur Güte, Rücksicht, Freude am Wohl des anderen emporgezüchtet werden. Wenn das Erlösung wäre, so vollzöge sie sich nicht mit einem Male, sondern in langwieriger Entwicklung. Und wäre es selbst gewiß, daß es eine Welt unendlicher Güte gibt, und wäre es glaubwürdig, daß diese Welt im Heranrücken begriffen sei, auch dann noch könnte nur in Hinsicht auf das Ende gesagt werden, durch diese Gewißheit sei der Mensch erlöst. Aber die Antezipation bestünde zurecht, denn die Umschaffung der Instinkte würde aller Wahrscheinlichkeit nach beschleunigt durch den Glauben an das herannahende Reich der Güte und durch die Überzeugung, daß schon dieser Glaube die Menschennatur verändert habe. Da nun der Heiland mit Evidenz den Bestand dieses Reiches in sich wußte und von dem Beruf durchdrungen war, es durchzusetzen, so war diese aufrüttelnde Antezipation das Allernatürlichste. Dadurch kommt eine Spannung in die Grundbegriffe und sie werden mehrdeutig.

Der Begriff des Reiches kommt ebenso wie der Begriff der Gotteskindschaft in mehreren Bedeutungen vor. Es ist das

bei Gott bestehende ewig beharrliche Reich [55]; es ist ein im Menschen gegenwärtiges Reich, insofern es in jedem Augenblick in der Seele des Menschen erweckt werden kann [56], das Reich mitten unter uns, das ohne Gepränge kommt; es ist endlich ein zukünftiges Reich, insofern es bestimmt ist, sich auszubreiten und alle Menschen zu umfassen, das Ziel der irdischen Geschichte [57]. Zu diesem Zweck hat Jesus Mitarbeiter gesammelt und abgeordnet, bei Matthäus ist ihre erste Aussendung geschildert und eine wohlgeordnete Rede bei diesem Anlaß erhalten [58]. Für die Ausbreitung seiner Lehre gebraucht Jesus häufig das Gleichnis vom ausgestreuten Samenkorn. Das Bild vom Samen des Wortes hat, wie erwähnt, bald die Übernahme der Stoischen Lehre vom *λόγος σπερματικός* gestattet. Die Verbreiter und Verkünder sind Arbeiter auf den Getreidefeldern des himmlischen Vaters. Ein anderes Gleichnis ist das von einem gewaltigen Bau, bald ist Christus der Eckstein, bald Petrus der Fels. So entsteht eine natürliche Hierarchie. Der Vater sendet den Sohn [59], der Sohn die Jünger, vom Vater geht die Macht aus auf den Sohn, vom Sohn auf seine Boten [60]. Der Sohn hat alle Gewalt vom Vater, die Jünger können nichts ohne den Sohn, wenigstens vorläufig [61]. Er vergleicht sie, wieder ein organisches Bild wählend, mit den Reben am Weinstock. Der Weinstock ist er selbst [62]. Es kommt aber eine Zeit, wo die Jünger aus eigener Kraft und durch die Erleuchtung aus dem Geiste, den der Heiland zu ihnen senden wird, handeln und reden werden. Die Verheißung vom Geiste hat nach dem Johannesevangelium Jesus Christus erst beim letzten Abendmahl gegeben [63].

Das Reich soll von den Juden ausgehen, sich aber über alle Völker verbreiten. Der Erlöser hat seine Lehre als die letzte Konsequenz aus dem Alten Testamente abgezogen und sich selbst, seiner historischen Sendung wohl bewußt, als denjenigen hingestellt [64], auf den Moses und die Propheten hinwiesen, wenn sie vom künftigen König und Gesetzgeber weissagten. Gerade weil der Heiland seine zentrale Vision in den Rahmen des alttestamentlichen Geschichts- und Weltbildes stellte, mußte der Gegensatz zwischen dem sittlichen Reiche, das er meinte, und dem Weltreiche, das den damals beständig von apokalyptischer Ekstase erregten Juden vorschwebte, um so stärker wirken. Den Kampf zwischen beiden Reichserwartungen hat Jesus

in sich selbst ausgefochten — dies geht aus dem Bericht über die Versuchung hervor — und mit der Ablehnung des jüdischen Imperialismus und der entschiedenen Bejahung der sittlichen Reichsidee beendet. Das irdische Reich wäre nicht durchzusetzen gewesen, und hätte es selbst Aussicht gehabt: der Kampf darum hätte das verdrängt, was allein Wert hat, weil es, einmal gewonnen, unzerstörbarer Besitz bleibt, das Bewußtsein der Vereinigung mit dem guten Gotte, und der Kampf wäre eine Huldigung an die finstere Gewalt gewesen, aus der diese Welt errettet werden muß. Daß die Ablehnung des irdischen Reiches ihn mit den religiösen Führern des Judentums in Konflikt bringen mußte, hat er ebenso vorausgesehen, wie daß das verbohrte Festhalten an dieser Hoffnung mit dem politischen Untergang seines Volkes enden würde. Deshalb hat er auch mit Leidenschaft wider Schriftgelehrte und Pharisäer gestritten, wobei sie ihm zu Vertretern einer gottfeindlichen Gewalt wurden und der Untergang des jüdischen Volkes mit der apokalyptischen Vision des Jüngsten Gerichtes verschmolz [65]. Hier ist eine Wurzel zu der gnostischen Deutung, jener böse und harte Geist, den Christus bekämpfte, sei der Gott des Alten Testamentes gewesen. Der Heiland freilich hat diese Deutung nicht gegeben. Für ihn war der Gott des Alten Testamentes der Gott der Güte, der nur der Hartherzigkeit der Menschen gelegentlich eine Konzession machte, den die Pharisäer verkannten, wenn sie sich auf ihn beriefen, die blinden Führer, die Lügner und Heuchler, die übertünchten Gräber. Als Patriot beweinte er das Ende seines Volkes [66], aber die naive Hingabe jener Griechin [67], die sich wie ein Hündlein mit den Brosamen am Tische des Herrn begnügen wollte, und die Würde freiwilliger Unterordnung, die er an dem römischen Hauptmann bestaunte [68], machten ihn sicher, daß das Reich, von den Juden abgelehnt, zu anderen Völkern kommen würde [69].

Woher stammt jener Widerstand gegen den Ruf der Gnade? In einigen Parabeln [70] spricht Jesus von dem Fürsten dieser Welt, einem Geist der Finsternis, Vater der Lüge, dem Feind, der Unkraut unter den Weizen säet, in anderen Parabeln [71] von der Trägheit des Knechtes, der Verschlafenheit der törichten Jungfrauen, dem Eigennutz und der Unbotmäßigkeit der ungetreuen Weinbauern, also bald von einer objektiven geistigen Macht des Bösen, bald

von dem Bösen in den Seelen der Menschen. Wie diese lebentötende, lähmende Gewalt, sei es nun in dem einen oder dem anderen Sinne, in die Welt komme, die das Werk des gütigsten Vaters ist, — daß sie es nach der Lehre der Evangelien ist, daran besteht kein Zweifel, denn der Vater zeigt seine Güte unter anderem darin, daß er die Sonne scheinen, daß er regnen läßt über Gerechte und Ungerechte [72], die Lilien des Feldes bekleidet, die Vögel des Himmels füttert [73] — wieso also das Böse in die Welt komme, darüber finden sich in den Evangelien keine Reflexionen. Offenbar sind die Lehren des Alten Testamentes über den Ursprung der Sünde und des Übels einfach vorausgesetzt. Aber wenn einmal diese Welt gesehen ist als beherrscht von einer feindlichen Macht, dann gilt es, das Reich Gottes im Kampfe durchzusetzen [74]. Und während sich aus der Lehre der allgemeinen Gotteskindschaft die äußerste Nächstenliebe ergibt, so folgt aus der Pflicht, für das Reich Gottes in einer feindlichen Welt einzutreten, doch wieder das Gebot, Kampf und Feindschaft auf sich zu nehmen und, was dasselbe ist, auch auszuüben. Es ist, als müßte schließlich der Heilige in dieser auf Streit gestellten Welt dem Geiste dieser Welt doch seinen Tribut zollen. Wenn man überhaupt wagen darf, in die Bedrängnisse des Erlösers einzudringen, die in der Todesangst auf dem Ölberge gipfeln, so möchte man ihre Wurzel in der für den Sohn des gütigsten Vaters allerdings fürchterlichen Voraussicht erblicken, wieviel Jammer um der höchsten Güte willen, wieviel Haß im Namen der Liebe verbreitet werden würde. Aus solchen Bedrängnissen rettete er sich durch das innige Gebet, das ihn im Glauben an seine Sendung immer wieder befestigte. Und so hat er denn auch bis zum Schluß gehandelt, wie er aus seinem zentralen Gedanken handeln mußte. Er blieb seiner Sendung treu bis in den Tod, gestärkt durch das Vertrauen, daß der Vater weiter wirken werde, wie er bisher gewirkt hat, und durch die aus seinem Ewigkeitsgefühl erwachsene Gewißheit seiner Fortdauer und Wiederkehr. Er vertraute aber auch darauf, daß die Erinnerung an ihn seine Lehre bewahren werde, und stiftete zu diesem Zwecke unter unauslöschlichen Reden und Handlungen am Abend vor seinem Bekennertode die Gedächtnisfeier des Abendmahls.

Die Hauptgedanken seiner Lehre hat Jesus Christus in einem Gebete zusammengefaßt [74a]. Gott ist der gütige Vater

aller Wesen. Es gibt eine Weltregion voll Seligkeit. Den Vater müssen wir glaubend und liebend anflehen, daß sein Reich sich ausdehne und auch zu uns herab komme und so sein Wille nicht nur im Himmel, sondern auch in dieser Welt geschehe. Die ängstliche Sorge um das tägliche Brot, die uns von dem Suchen nach dem Reiche abhielte, wird er uns abnehmen, aber in uns selbst sind noch große Hemmungen hinwegzuräumen, das Böse, das sich der Aufnahme des Reiches widersetzt. Wir müssen Gott anflehen, daß er dieses in uns überwinde, und guten Willens alles tun, um Gottes Hilfe zu verdienen, indem wir die der Liebe entgegenstehenden Triebe des Streites, der Rachsucht besiegen und abtöten. Weil aber das Reich Gottes nicht in einem Anlauf erobert wird, müssen wir Gott bitten, daß er uns vor Rückfällen bewahre. So im Guten befestigt dürfen wir hoffen, einmal am Tag des Gerichtes zu bestehen. — Deutlich heben sich die beiden Hauptlehren ab: die Lehre vom Gott der Güte und die Lehre von dem unter den Menschen zu verwirklichenden Reiche Gottes. Der größere Teil der Bitten beschäftigt sich mit dem Reiche.

Für die Christen galt es, den Glauben an die Güte Gottes festzuhalten, sich klarzumachen, was das Leben und die Lehre Jesu in der Geschichte bedeuten, die Erlösung zu formulieren, Methoden zu ersinnen, um die Gewißheit der Erlösung zu bewahren. So reihen sich aneinander die Lehre von Gott, von der Schöpfung und vom Übel der Welt, die Lehre vom Erlöser Jesus Christus und seinem Verhältnis zu Gott und zum göttlichen Weltplan, die Lehre von der Gnade, von der Kirche und von den Gnadenmitteln. In den Bereich der vorliegenden Untersuchung gehören die Lehren über Kirche und Gnadenmittel aus chronologischen und inhaltlichen Gründen nicht mehr.

II. PAULUS

Die Geburt des Erlösers fällt in das klassische Zeitalter des Augustus; während sein Vorläufer Johannes der Täufer und er selbst in Palästina lebten und wirkten, erneuerte Philon von Alexandrien die Logoslehre. Wenn man bedenkt, daß Gamaliel, der Lehrer des Apostels Paulus, nach dem Talmud sowohl das Gesetz wie griechische Weisheit lehrte [75] und daß die griechischen Lebensgewohnheiten sogar die Haltung beim religiösen Passamahl hellenisiert hatten [76], denn man stand nicht gegürtet, sondern man lag zu Tische, so ist es sicher nicht unmöglich, daß die alexandrinische Gottesweisheit auch in den Kreisen um Jesus Christus nicht unbekannt war [77], und deshalb aus den Emanationsgleichnissen vom strahlenden Licht und vom strömenden Wasser und dem Bild vom Aussäen des Wortes schon von Zeitgenossen Anspielungen auf das in Philons Lehre weiterwirkende Sonnengleichnis Platonischen Ursprungs und auf die Stoische Lehre vom *λόγος σπερματικός* herausgehört wurden; beweisen läßt es sich freilich nicht. Die Christen der zweiten und dritten Generation, die Apostel und Apostelschüler sind davon durchdrungen, daß in Jesus Christus ein göttliches Wesen erschienen sei, bei Paulus und im Johannesprolog finden sich bereits Spuren alexandrinischer Weisheit. Diesen ersten christlichen Gnostikern, d. h. Erkennern dessen, was der Heiland für die Welt bedeute, treten gleichzeitig die ersten häretischen Gnostiker gegenüber, Simon von Samaria in der zweiten Generation, die Nikolaiten in der dritten. Der mächtigste unter den Aposteln, gleich bedeutend durch Gedanke, Wort und Tat, ist der Völkerapostel Paulus.

Paulus, ursprünglich Saulus — den Namen änderte er einige Zeit nach seiner Bekehrung auf seiner ersten Missionsreise in Cypern — ein Jude aus dem Stamme Benjamin, ist geboren in der mit dem römischen Bürgerrecht ausgezeichneten Stadt Tarsus in Kilikien. Seine innere Ent-

wicklung erzählt er in der Rede, die er nach seiner Ergreifung zu Jerusalem an die Juden richtete [78]. Sein Eifer für das Gesetz trieb ihn nach Judäa, wo ihn eine engere geistige Atmosphäre angeweht haben muß, als in seiner vom Weltverkehr immerhin berührten Heimatstadt. Hier sah er auch den Heiland, beachtete aber seine Lehre zunächst nicht, sondern schloß sich den Pharisäern an und widmete sich dem Studium des Gesetzes unter Gamaliel. Als Eiferer der Sekte bekämpfte er die Christen in Jerusalem und war Zeuge der Steinigung des Stephanus. Um auch die Christengemeinde in Damaskus verfolgen zu können, reiste er mit Vollmachten ausgerüstet dahin (36 n. Ch.). Auf dem Wege geschah eines der folgenschwersten Ereignisse: er sah den Heiland der Christen im Lichtglanz und hörte seine Stimme: Saulus, Saulus, warum verfolgst du mich? Auf die Vision hin änderte er sein Leben, begab sich zu einem Christen nach Damaskus und bald darauf, überzeugt, einer göttlichen Offenbarung [79] gewürdigt worden zu sein, auf drei Jahre nach Arabien. Dann ging er auf 15 Tage nach Jerusalem, um mit den Aposteln Petrus und Johannes zu sprechen, kehrte nach Kilikien zurück, trat seine erste Missionsreise an, bald darauf die zweite (51—54), die ihn nach Griechenland: Thessalonike, Athen, Korinth, führte, und die dritte (54—56); dazwischen war er 14 Jahre nach dem ersten Aufenthalt ein zweitesmal in Jerusalem [80]. Er spricht noch von einer zweiten Ekstase, die ihm die Herrlichkeiten des Himmels eröffnete [81]. Diese Wonnen mußte er mit schweren körperlichen Schmerzen bezahlen [82], die sensitive Grundlage seiner Verzückungen war eben auch der Anlaß großer Leiden. Als er von der dritten Missionsreise nach Jerusalem zurückgekehrt war, wurde er auf Anstiften der Juden verhaftet (58), später (um 60), da er als römischer Bürger an den Kaiser appelliert hatte, nach Rom geschafft, dort in gelindem Gewahrsam gehalten, der ihm ermöglichte, für das Reich Gottes zu wirken, und fand bei der ersten Christenverfolgung unter Nero den Bekennertod durch Enthauptung (67 n. Ch.), getäuscht allerdings in der ursprünglichen Hoffnung [83], daß der himmlische Christus, der zu ihm vor Damaskus gesprochen hatte, ihn und seine Glaubensfreunde bald ohne Tod zu verklärtem Dasein erheben werde, aber zuletzt doch mit dem Todesgedanken vertraut und die Vereinigung mit Christus sehnsüchtig erwartend [84]. Paulus

vertritt in ausgezeichneter Weise jenen religiösen Typus, den James [85] im Anschluß an einen Gedanken des Kardinals Newman als den der zweimal Geborenen bezeichnet, d. h. jener, die nur durch einen inneren Bruch zu Gott aufsteigen, während der Heiland das leuchtende Vorbild der Einmalgeborenen ist, d. h. jener, die geradewegs, im Bewußtsein einer letzten Harmonie zu Gott eingehen. Für Paulus gibt es nur den Christus seiner Vision, der erfüllt seine Phantasie, seine Seele; den lebenden Heiland hat er zwar gesehen, aber sein Bild ist durch das des Verklärten verdrängt worden [86]. Es ist wahrscheinlich, daß diese Vision durch Eindrücke von dem lebenden Heilande vorbereitet war. Dazu mögen innere Kämpfe gekommen sein, Nachdenken über die merkwürdige Kraft, die der Glaube an den Auferstandenen und Verklärten den Christen in Verfolgungen verlieh, allmählich auch eine gerechtere Würdigung der Christen, die er durch die Verfolgung kennen lernen mußte, endlich Zweifel an der pharisäischen Lehre, deren politische Beschränktheit in der Frage des jüdischen Reiches mit seinem eignen Urteil über die Römerherrschaft offenbar immer mehr in Widerspruch geriet. Vielleicht dämmerte ihm schon vor seiner Bekehrung der Gedanke auf, daß dieses Reich, dessen Zerstörung durch die jüdische Macht ihm unmöglich erscheinen mußte, am Ende gar den Rahmen abgeben könnte für den von den Juden als Weltreligion verkündeten Monotheismus [87]. Aus solchen Eindrücken, aus seiner Vision und dem Selbstzeugnis Jesu, das er aus dem Munde der Jünger vernahm, lassen sich zwei Grundgedanken oder besser Gedankenkomplexe der Paulinischen Lehre herleiten: die Lehre von Christus als einem himmlischen Wesen und die Lehre, daß das Gesetz nur zeitliche Bedeutung habe und kein Hindernis sein dürfe bei der Bekehrung der Heiden. Paulus entwickelte seine Gedanken in belehrenden Gelegenheitsschriften, Briefen an Bekehrte, an Gemeinden und Freunde, dem besonderen Anlaß und der eigenen Stimmung angepaßt. Durch diese Briefe, in denen er den Leser zum Zeugen [88] seiner Entzükkungen und seiner Trauer, diplomatischer Klugheit und naiver Vertraulichkeit [89] macht, in denen sich das Auf -und Abwogen von rührender Liebe und schroffer Ablehnung, von Hochgefühl über seine Berufung, sein Werk, seine Kraft und von Demut über seine Schwäche verfolgen läßt, ist er die am schärfsten umrissene Gestalt des Frühchristentums

geworden. Seine Gedanken sind sprunghaft, blitzartig, oft übertrieben, ja gequält ausgedrückt, nicht ausgeglichen, auf Wirkung berechnet, aber immer eingegeben von der im Mittelpunkte seiner Seele stehenden Vision und getragen von einem imponierenden Willen, ins Große zu wirken. Aus der Gewißheit einer Erwählung trotz großer Missetaten stammt der Eindruck einer rätselhaften, vom menschlichen Verdienst unabhängigen Vorherbestimmung [90]: die Seele steckt in einem festgelegten göttlichen Plan, der ein Geheimnis bleibt, nur Lichtblicke sind gestattet.

Christus ist der Erstling der Schöpfung, der Abglanz der Herrlichkeit des Vaters, erhaben über die übrigen geistigen Gewalten [91]. Es ist nicht klar, was der Ausdruck Erstling der Schöpfung bedeute. Er klingt so, als schwebte Paulus eher ein Geschaffensein durch den Vater vor denn ein Hervorgehen aus der Gottheit im Sinne der späteren Theologie. Seit Ewigkeit in Gottes Gestalt, d. h. gottähnlich, hätte er von Rechts wegen zur Gottesgleichheit vordringen können, doch er nahm Knechtsgestalt an, starb am Kreuze[92] und stand von den Toten auf. Durch Mitteilung des göttlichen Geheimnisses, durch Tod und Auferstehung hat er uns erlöst; er hat uns von dem Gesetze befreit und uns ewiges Leben mitgeteilt [93]. Worin nun im einzelnen die Erlösung bestehe, darüber stellt Paulus verschiedene Theorien auf, die von verschiedenen Beurteilungen des Gesetzes ausgehen. Nach der einen Auffassung ist das Gesetz geradezu ein Amt der Verdammnis [94], nach der anderen ein notwendiger Zuchtmeister [95].

Beide Auffassungen gehen bei Paulus ineinander über, aber um der Klarheit willen wird es gut sein, jeden dieser Begriffe für sich in seinen Wurzeln und Verzweigungen zu verfolgen. Der Weltapostel kennt aus eigener Erfahrung als innersten Grund der Seele, ja der ganzen Schöpfung eine seufzende Sehnsucht nach Erlösung [96]. Diese Sehnsucht hatte ihn einst zu Gamaliels Schriftgelehrsamkeit getrieben, ohne daß sie dadurch gestillt worden wäre. Das Gesetz konnte unter diesem Gesichtspunkt zunächst als etwas Enttäuschendes erscheinen, ja wenn es wirklich Frieden mitteilen wollte, als ein verfehlter Versuch. Aber noch mehr: das Gesetz ist ein System der Strenge, das durch innere Dialektik zu etwas Horrendem führt, zur Hinrichtung des

Messias. Diesem Gedankengange dürfte man durch folgende Erwägungen beikommen. Paulus, der Pharisäerschüler, hat sich offenbar mit der aufsehenerregenden Lehre Jesu und mit seiner Verurteilung beschäftigt. Dialektisch ließ sich der Standpunkt vertreten, daß das Urteil des Hohen Rates vom herrschenden Gesetze aus gerechtfertigt sei, d. h. daß das Gesetz folgerichtig zum Tode Christi führe. Nun ist aber, wie Paulus seit seiner Vision mit Evidenz weiß, Jesus Christus der wahre Erlöser. Hier schiebt der Apostel das Gleichnis einer Schuldforderung ein [97], die aufhört, wenn die Schuld getilgt ist: indem der Heiland stirbt, ist der Anspruch des Gesetzes so befriedigt, daß es sich aufhebt [98]. Wer das Gesetz überschreitet, den treffen Fluch und Tod. Indem Christus das Gesetz überschreitet [99], d. h. über das Gesetz hinausgeht und die Konsequenz, den Tod, auf sich nimmt, hat er die Forderung des Gesetzes erfüllt und aufgehoben, die Kraft des Gesetzes gebrochen. In diesem Zusammenhange ist der Tod Christi der Kaufpreis an das Gesetz, und so dürfte die sonst kaum verständliche Wendung aufzufassen sein: Christus hat uns erlöst vom Fluche des Gesetzes, da er für uns (d. h. an unserer Stelle und zu unserem Heile) zum Fluche geworden ist, denn es steht geschrieben: Verflucht ist, wer am Holze hängt [100].

Nach diesem schrecklichen Finale ist die frühere Geschichte des Gesetzes folgendermaßen zu konstruieren: Von Anfang an war es übermäßig streng angelegt, daß es zur Übertretung herausforderte [101]; es ist dazu gekommen, damit die Sünde überhandnehme [102], es wirket Zorn [103], und in diesem Zusammenhange nennt es Paulus geradezu ein Amt der Verdammnis [104]. Aber auch so hat es Positives geleistet: es hat die Sehnsucht erhöht. Und die ist gestillt worden: da durch die übermäßige Härte des Gesetzes die Sünde überschwänglich geworden war, in dem Augenblick ward noch überschwänglicher die Gnade [105]. Verglichen mit der Zeit, die unter dem Gesetze steht, ist der vorangehende Zustand von kindlicher Harmlosigkeit. Paulus bekennt von sich selbst: „Einst lebte ich ohne das Gesetz; als das Gebot kam, lebte die Sünde in mir auf“ [106]. Abraham ist ein Typus der natürlichen Gerechtigkeit vor der Zeit des Gesetzes, erwählt um seines Glaubens willen [107]. Von den beiden korrelativen Begriffen Sünde und Gesetz ist bei dieser Auffassung psychologisch und zeitlich das Gesetz das Erste, die Sünde das Zweite; dem Gesetz

geht zeitlich voran ein Kindheitszustand, das heißt hier, eine natürliche Unbefangenheit ohne Sünde.

Aber Paulus findet bei der Selbstanalyse, vielleicht nicht so tief in der Seele wie die Sehnsucht, aber immerhin noch tief genug, auch einen Hang zum Bösen. Ich bin ein Sklave der Sünde [108], sagt er, was ich tue, tue ich mir selbst unbewußt, weil ich nicht das tue, was ich (d. h. das höhere oder wenn man will, das allertiefste Ich) will, sondern was ich hasse. Nicht ich bin es, der so wirkt, sondern die in mir innewohnende Sünde; ich weiß, daß in mir (d. h. in meinem Fleische) das Gute nicht wohnt; das Wollen liegt mir nahe, das Vollbringen des Guten finde ich nicht. Adam ist dem Trieb zum Bösen unterlegen, seither herrscht in der menschlichen Natur die Sünde und mit ihr der Tod [109]. Da in Adam alle gesündigt haben, ist der Tod von ihm aus auf alle übergegangen. Bei dieser Neigung zum Bösen ist das Gesetz notwendig als strenger Zuchtmeister auf Christus [110]. In dem Begriffspaar Sünde — Gesetz ist jetzt die Sünde das Erste und das Gesetz als Korrektur das Zweite. An Stelle des Gegensatzes von Gesetz und Gnade drängt sich ein anderer vor: Gesetz des Fleisches und Gesetz des Geistes [111]. Gesetz des Fleisches ist der natürliche Hang zum Bösen, Gesetz des Geistes alles, was dagegen wirkt, sowohl das natürliche Sittengesetz als auch das alttestamentliche, als auch die Botschaft Jesu Christi: die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung [112]. Die große Leistung Christi besteht nicht so sehr in der Ablösung des Gesetzes, sondern hauptsächlich darin, daß er Sünde und Tod getilgt und die ursprüngliche. durch die Sünde gestörte Ordnung wiederhergestellt hat. Wie soll man sich diese Tilgung der Sünde und des Todes denken? Was meint Paulus unter dieser Formel? Nicht ausgesprochen, aber vorausgesetzt ist eine mystische, substanzielle Verbindung aller Menschen mit Adam einerseits, mit Christus anderseits. Nur wenn die Menschen mit diesen beiden Vertretern des ganzen Geschlechtes wesentlich oder mystisch oder, wenn man will, magisch zusammenhängen, können die Verfehlungen und Leiden des einen, die Leiden und Triumphe des anderen auf die übrigen Menschen herüberwirken. Die Übertragung von Fluch und Segen ist ein auch den alten Juden geläufiger Gedanke. Stark betont, zieht er die Idee der Emanation aus dem Guten wie aus dem Bösen heran. Zur Substruktion war in der Folge auch die Platonische

Lehre von den substanziellen Gattungstypen, an denen die Individuen Anteil haben, sehr willkommen, doch mußte man sie, weil die Ideen eben Gattungstypen, Adam und Christus aber Individuen sind, umbauen. Die christlichen Denker haben sich damit geholfen, daß sie sowohl Adam wie Christus zu Gattungstypen erhoben, doch ohne sie dabei die Individualität verlieren zu lassen. (Solche Vermischung des Individuellen und Generellen kommt auch bei Philon häufig vor.) In Paulus selbst aber strömte unmittelbar vor aller Dialektik eine starke Quelle dieses Gedankens: die in der Ekstase durchlebte Verbindung mit Christus, der für ihn fortan die eigentlich treibende Kraft wurde, neben welcher seine Individualität fast versank. Auch in diesem Zusammenhange hat Paulus den Tod Christi zu deuten versucht. Um in seine Gedankengänge einzudringen, muß man sich zunächst die Bedeutungen des Wortes Tod klarmachen. Tod heißt Trennung von Leib und Seele. Verwandt mit diesen beiden Begriffen sind die Begriffe Fleisch und Geist. Fleisch und Geist haben aber neben der substanziellen noch eine übertragene Bedeutung und beziehen sich nicht nur auf die Bestandteile und Organe der menschlichen Natur, sondern auch auf einander entgegengesetzte Zielsetzungen der Seele [113]. Tod bedeutet demnach auch den Untergang einer der beiden Bestrebungen, so daß man sprechen kann von einem Absterben dem Fleische nach und einem Absterben dem Geiste nach. Der leibliche Tod Christi deutet nach Paulus hin auf das Absterben dem Fleische nach, d. h. auf das Leben dem Geiste nach [114]. Von diesem Gedanken aus gewinnt Paulus der Aufhebung des Gesetzes eine neue Seite ab. Sind die Christen in Christo dem Fleische abgestorben, so gilt das Gesetz nicht für sie, da es für Lebende gilt und nicht für Tote [115]. Ist dieser Gedanke schon barock, so wird er es noch mehr durch das veranschaulichende Beispiel von der Ehe[116]. So kommt Paulus zu der Formel, daß der Tod Christi eine Überwindung des Todes im geistigen Sinne, d. h. der Sünde, und damit Herstellung des ursprünglichen Zustandes des Lebens, d. h. der Gnade, sei. Aber auch in der eigentlichen Bedeutung des Wortes glaubt Paulus dem Heiland die Tat einer Todesüberwindung zuschreiben zu dürfen. Während der Apostel in den bisherigen Gedankengängen auf den Tod Christi den größten Nachdruck legte, erscheint jetzt die Auferstehung nicht bloß als ein eklatantes Wunder und Beweis

göttlicher Sendung, sondern als die eigentlich erlösende Tat [117]. Diese Todesüberwindung hat sich Paulus, wie erwähnt, ursprünglich, aber später nicht mehr [118], sehr realistisch vorgestellt, er erwartete die Ankunft des Herrn in solcher Nähe, daß er hoffte, es würde den Auserwählten und auch ihm selbst erspart bleiben, vorher zu sterben [119]. Beide Auffassungen des Todes lassen sich auf die gemeinsame Wurzel zurückführen, daß die beiden Bestandteile des Menschen, genauer ausgedrückt, die Zielsetzungen, die dem Wesen beider entsprechen, einander unversöhnlich bekämpfen. Daraus folgt einerseits, daß jedes der beiden Ziele trachten muß, das andere zu unterjochen, anderseits, daß die beiden Teile auf die Dauer nicht vereint bleiben können. Völlig überwunden wäre der Tod dann, wenn das friedliche Zusammenleben der Teile möglich und das Leben gemäß dem höchsten Ziele nicht mehr gestört würde, d. h. die niedere Natur des Menschen umgewandelt wäre, so daß sie mit der höheren übereinstimmte. Das hat Paulus ausdrücklich gelehrt. Er, der zweimal Geborene, war zu tief von dem Gegensatz von Fleisch und Geist durchdrungen, als daß er hätte glauben können, das Reich Gottes könnte unter Menschen mit unverwandelten Leibern wirklich werden [120]. Auch Christus hatte von einer Umwandlung der Natur gesprochen, aber nur von einer Wiedergeburt im geistlichen Sinne. — Dachte man den substanziellen Zusammenhang der Seele mit Christus zu Ende, so war es folgerichtig, die Erlösung als eine bereits geschehene [121], nicht mehr rückgängig zu machende Sache zu betrachten und daraus weiter zu folgern, daß es einer Bemühung um das sittliche Leben nicht mehr bedürfe. Der Erlöste mußte ja von selbst gut sein. Gegen diese Konsequenz hat Paulus wiederholt ankämpfen müssen. Auch aus der zuerst angeführten Auffassung des Gesetzes, als eines Amtes der Verdammnis, ließen sich immoralistische Folgerungen ableiten. Indem das Gesetz zur Übertretung aufforderte, führte es nach dieser Theorie den höheren Zustand herbei. Aber warum soll das bloß vom Gesetze gelten? Am Ende ist, von der Heilsordnung aus betrachtet, das Böse gar nicht böse; denn es bildet ja den notwendigen Durchgang zum Guten [122]. Paulus versucht diesen Irrweg zu verbauen, indem er die Zeiten unterscheidet: wer jetzt, wo das Gesetz durch Christus überwunden ist, es durch Übeltun neuerdings überwinden wollte, geriete gerade da-

durch unter die Herrschaft des Fleisches, anstatt zur Freiheit zu gelangen [123]. Gegenüber den immoralistischen Folgerungen, welche aus dem Glauben an einen substanziellen Zusammenhang mit Christus und seiner Erlösungstat gezogen wurden, mußte die Erlösung als ein zu erwerbendes Gut [124] hingestellt werden. Und so behandelt der Apostel die Erlösung überall dort, wo er in Imperativen spricht. Mit solcher Dialektik und Aufforderung sind die immoralistischen Konsequenzen zwar abgelehnt, aber nicht ausgerottet, weil sie in einer tiefliegenden Zwiespältigkeit der Paulinischen Begriffe ihren Grund haben. So wie das Verhältnis von Sünde und Gesetz zweideutig ist, denn einmal ist die Sünde das Erste, das Gesetz als die Korrektur das Zweite, dann ist das Gesetz das Erste und die Sünde als Reaktion darauf das Zweite, so verhält es sich auch mit den Begriffen der Lichtseite, Gnade, Freiheit, Sittlichkeit, Liebe. Bald geht die Gerechtigkeit oder Sittlichkeit voran und es folgt die Gnade, das göttliche Wohlgefallen, als das Zweite, so, wenn Abraham erwählt wird um seines Glaubens willen; bald wirkt die Gnade [125], das göttliche Wohlgefallen zuvor und daraus erst erfließen Sittlichkeit, Güte und Liebe, so, wenn der Christenverfolger Saulus zum Apostel berufen und mit Visionen beglückt wird. Aus seiner eigenen Erfahrung ist ihm ferner Seelenfriede, Erlösung, sittliche Umkehr, überströmende Liebe als Motiv des Handelns in einem Erlebniskomplex von alles beherrschender Gewalt und Größe gegeben. Das stand über jeden Zweifel fest. Aber ebenso zeigte die Erfahrung, daß die Momente höchster Klarheit und Beglückung vorübergingen und in den langen nüchternen Zwischenzeiten die Seligkeit als etwas Zukünftiges, sehnsüchtig Erstrebtes und mit Mühe zu Verdienendes erschien [126]. An Stelle der glücklichen Gegenwart tritt die Richtung auf die Zukunft. Diese Peripetie der Gefühle ist jener verwandt, die in der Wurzel der Platonischen Begriffe von Idee und Seele liegt [127]. Dort stammt sie aus dem Zustande der Intuition, bei Paulus aus der Ekstase. Beim attischen Denker wirkt sie nach zwei philosophischen Richtungen hin, zum Dogmatismus und zur Skepsis. Um soviel eruptiver die Ekstase ist im Vergleich zur Intuition, um soviel heftiger ist der Kampf der feindlichen Dogmensysteme, die auf den Paulinismus zurückgehen, im Vergleich zum Streit feindlicher Philosophenschulen.

Das jüdische Gesetz betrachtet Paulus als Vorbereitung auf den Erlöser noch in einem anderen Sinne; es erzieht nicht nur, es weist auch gleichnishaft auf die Zukunft hin, die Vorschriften haben neben der unmittelbaren noch eine geheime Bedeutung [128]. Man denkt dabei natürlich sogleich an die Philonischen Allegorien. Aber es ist ein Unterschied da; während Philon in den Vorschriften des Gesetzes und den Begebenheiten der Urgeschichte allgemeine, von der Zeit unabhängige Wahrheiten veranschaulicht sieht, bezieht sich nach Paulus der geistige Sinn nicht auf etwas Zeitloses, sondern auf etwas Zukünftiges [129]. An Stelle des Philonischen Gegensatzes von wörtlicher und geistiger Bedeutung tritt der von Vorahnung und Erfüllung, Verheißung und Gewährung. Für Philon zum Beispiel ist Hagar, die Ägypterin, ein Sinnbild der weltlichen Wissenschaften, Sarah ein Sinnbild der vollkommenen Tugend und Philosophie, zu welcher der Geist nach Beschäftigung mit den ersteren vordringen muß [130], und dieser Fortschritt soll sich in jeder einzelnen Seele wiederholen, bei Paulus repräsentiert Hagar das Gesetz von Sinai, Sarah die neue Offenbarung [131]; bei Philon ist der Fels, aus dem Moses in der Wüste den Juden Wasser schlägt, die allgemeine Vernunft [132], aus der sich jeder einzelne Geist nähren muß, bei Paulus bedeutet er Christus, den historischen Erlöser [133].

Sowohl die Gedankenreihe, die vom bösen Willen ausgeht, als auch die symbolische Deutung, beide bewerten das Alte Testament viel positiver. Es wirkt nicht nur, indem es die Sehnsucht erhöht (was auch das Amt der Verdammnis tut), sondern es erzieht auf Christus hin, es kündigt ihn an. Als Erziehungsmittel betrachtet Paulus gelegentlich sogar die Geschichte der Heiden [134], so daß Gott auf getrennten Wegen Juden und Heiden zu dem gleichen Ziele, zur Erlösung hinführte. Aber es bleibt bei einer Andeutung dieses die ganze Geschichte umspannenden Gedankens. Wird die Zeit vor Christus als eine Vorbereitung aufgefaßt, dann ist sie, im ganzen gesehen, ein Aufstieg aus dem Tiefstand des Sündenfalles. Ergänzt und zum Teil durchkreuzt werden diese Gedankenreihen von Spekulationen über Adam und Christus. Wenn Christus als der neue Adam [135] bezeichnet wird, so ist damit gesagt, daß er rekapituliert, einen alten Zustand wiederherstellt. Adam und Christus sind zwei Höhepunkte der Geschichte, zwischen denen ein Abgrund liegt;

die tiefste Stelle ist entweder der Sündenfall gleich am Anfang [136] — und dann ist die Geschichte ein langsamer Aufstieg von da zu Christus — oder die zunehmende Härte des Gesetzes am Ende — und dann ist die Geschichte ein Verfall bis unmittelbar vor Christus. Aber Christus stellt den Adam nicht nur wieder her, er überbietet ihn. Adam hat es bloß bis zur Seelenstufe gebracht, im Heiland ist der Geistesmensch erschienen [137]. Nach dieser Theorie ist die Schöpfung ein Aufstieg zur Geistigkeit, der sich in zwei markanten Etappen vollzieht, von Adam zu Christus. Die in anderem Zusammenhange schon erwähnte Vorstellung von einer Kindheitsstufe des Menschengeschlechtes erhält hier neuen Sinn. Sie ist nicht der Zustand unwissender Unschuld vor der Erkenntnis des Gesetzes, sondern die Zeit, da die Menschen ihrer Unreife gemäß mit einer vorläufigen Lehre, der Kindheitslehre erzogen wurden. Darunter versteht Paulus zumeist das jüdische Gesetz, manchmal die religiösen und philosophischen Lehren der Heiden [138].

Die übrigen Gedanken, die Paulus über Gott, über die Natur des Menschen und die zwischen Gott und Welt vermittelnden Geister äußert, liegen mehr an der Peripherie. Fixieren wir zunächst den Begriff des Geistes. Er bedeutet Bewußtsein, göttliches sowohl wie menschliches, an der Stelle, wo es heißt, daß der Geist die Tiefen der Gottheit erfasse so wie der menschliche Geist die menschliche Seele[139]. Aber jener Geist, der in uns mit unaussprechlichen Seufzern betet[140], ist doch wohl etwas anderes als Bewußtsein. Ähnlich schildert Paulus die ganze Schöpfung als seufzend nach der Erlösung [141]. Der seufzende Geist ist wohl etwas Triebartiges, die tiefe Sehnsucht, das was Platon den großen Dämon Eros nennt. Er hat etwas Überindividuelles. Geist kommt noch in einer dritten Bedeutung vor: er ist der auf Gott gerichtete, von Gott durchdrungene Seelenzustand[142]. In diesem Sinne ist Geist nicht etwas dem Menschen von Natur aus Gegebenes, sondern etwas, das ihm im Laufe der Heilsgeschichte zuteil wird. Die nicht ausgeglichenen Zusammenstellungen der Bestandteile des Menschen, Leib, Fleisch, Seele, Geist lassen sich am besten so übereinstimmen, daß man Leib und Seele als Substanzen, Fleisch und Geist als Willensrichtungen auffaßt. Der Mensch vor der Sünde besteht aus Leib und Seele, der Mensch nach der Sünde ebenso, aber seine Gesinnung ist fleischlich [143], der

erlöste Mensch gleichfalls, aber seine Gesinnung soll geistig sein. Doch so klar finden sich diese Unterscheidungen bei Paulus nicht ausgesprochen, die moralische und die substanzielle Bedeutung sind nicht scharf getrennt und der Parallelismus zwischen den Bestandteilen des Menschen und den Perioden der Geschichte läßt doch wieder die Dreiheit von Fleisch [144] (Leib), Seele, Geist stärker hervortreten [145]. Diese Trias ist verwandt der Platonischen: Materie, Psyche (Eros), Idee (Geist) und von den Gnostikern auch im Anschluß an den Platonismus ausgebaut worden.

In der Lehre von den vermittelnden Wesen schließt sich Paulus der religiösen Überlieferung an. Er kennt gute und böse Geister. Einigen von den Engeln schreibt Paulus die Gesetzgebung zu[146]. Bei der doppelten Beurteilung des Gesetzes ist begreiflich, daß spätere Denker die Stifter des Gesetzes als problematische oder gar böse Wesen auffaßten. Im ersten Petrusbriefe, der der Paulinischen Theologie nahesteht, wird erzählt, daß der Erlöser bei seiner Auffahrt durch den Himmel sich Engel, Gewalten und Kräfte unterwarf [147]. Hier scheinen die geistigen Wesen weder als ganz gut noch als ganz böse aufgefaßt zu sein. Der Teufel heißt Fürst dieser Welt [148]. Die bösen Geister erscheinen als Beherrscher der Luft [149]. Im Pseudopaulinischen Hebräerbriefe sind die Geister der Elemente, der Winde und des Feuers, Engel Gottes [150]. Unter den Fürsten dieser Welt versteht der Brief an Titus auch die irdischen Machthaber [150a]. Verschieden aufgefaßt werden kann eine Stelle im ersten Korintherbriefe [151]. Dort heißt es, die Fürsten dieser Welt hätten die verborgene Gottesweisheit nicht erkannt, denn wenn sie sie erkannt hätten, dann hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt. Hier kann an die weltliche Obrigkeit, an das Verhör Christi bei Pilatus gedacht werden. Sind aber die geistigen Beherrscher dieser Welt gemeint, dann wäre der Erlöser durch Anstiftung der Dämonen gekreuzigt worden, welche nicht ahnten, daß gerade dadurch ihre Macht gebrochen werden sollte. Dieser Zug hätte — wie Bousset erinnert [152] — überraschende Ähnlichkeit mit dem altorientalischen Erlösermotiv, daß der Heiland unerkannt in die Tiefe herabsteigt und hier sein Werk vollbringt.

Die philosophische Bedeutung des Apostels liegt in seinen Lehren vom metaphysischen Christus und in seinen geschichtsphilosophischen Ansätzen. Seine Grundideen sind

in Spannung und enthalten deshalb Keime zu auseinandergehenden Gedanken. Es ist unklar, ob der metaphysische Christus ewiges Geschöpf oder Mitschöpfer ist, ob er durch seine Geschichte bereichert und erhöht wird oder nicht, ob er durch innere Notwendigkeit zur Menschwerdung gedrängt wird oder infolge der Sünde. Geschichtsphilosophisch besonders fruchtbar sind die Gedanken, daß die Sünde oder die Gesetzeshärte, ja sogar das Böse ein notwendiges Durchgangsstadium war auf dem Wege der Menschheit zur Vollendung, ferner die Ideen der Rekapitulation und der Evolution, sei es vom Gesetz zur Gnade, sei es von Adam zu Christus. Ist die Erlösung bloß Wiederherstellung, dann ist die Inkarnation nur infolge der Sünde notwendig geworden. Wird die Evolution betont, dann bleibt die Verbindung Christi mit der menschlichen Natur, also die Vergottung des Menschenwesens, ein Ziel der Geschichte, ein ewiger göttlicher Gedanke, der auf jeden Fall verwirklicht worden wäre. Der orthodoxen Theologie sind beide geläufig, aber es behauptet sich der zweite, und mit gutem Grunde, denn er bringt in das theologische System den Zug des Überwältigenden. Wenn sich das Denken überhaupt von der antiken Vorstellung des ewigen Prozesses abwendet, um mit den Juden das Geschehen als ein einmaliges Drama zu betrachten, so ist es angemessen, sich den Abschluß der Geschichte so großartig vorzustellen, daß er imstande ist, den antiken Gedanken vom unverwüstlichen Leben der Schöpfung aufzuwiegen.

Die Reden des Apostels Petrus [153] und des Diakons Stephanus [154] in der Apostelgeschichte rekapitulieren kurz und klar die Hauptpunkte der jüdischen Geschichte vom Standpunkte des Christentums. Die christliche Offenbarung ist die Fortsetzung der jüdischen, Christus ist jener Prophet, von dem Moses vorhergesagt hat: „Einen Propheten wie mich wird euch der Herr senden". Das von den Juden in treuloser Weise mißachtete Gesetz ist durch die Engel gegeben. Die Kreuzigung Jesu ist eine Missetat der Juden und liegt in einer Linie mit den Prophetenverfolgungen durch ihre Väter.

Der Johannesprolog leitet durch Aufnahme des Logosbegriffes den Anschluß an die alexandrinische Religionsphilosophie ein. Der Logos ist ewig so wie Gott, er ist selbst Gott, Werkzeug der Schöpfung, Urheber des Lebens und der Erleuchtung [155]. Er erleuchtet alle Menschen, die in die

Welt kommen. Unausgeglichen steht daneben, daß dieses Licht in die Finsternis kam, in sein Eigentum, in seine Schöpfung, und die Seinigen ihn nicht aufnahmen. Hier ist stillschweigend ein Prinzip vorausgesetzt, durch das die ursprüngliche Erleuchtung verdunkelt worden ist. Von eben demselben Logos gehen die Schöpfung, die sittliche und die intellektuelle Belebung des Menschen aus. Während die Paulinischen Spekulationen und die Rede des Stephanus sich in erster Linie oder ausschließlich mit dem Verhältnis von Judentum und Christentum beschäftigen, ist durch die Gleichsetzung des Erlösers mit dem Logos, mit der Weltvernunft, ausgesprochen und Späteren die Aufgabe gestellt, nachzuweisen, daß das Christentum die Vernunftreligion sei. Dies führt zu einer Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie, deren weitherzige Beurteilung die Idee der allgemeinen Erleuchtung gestattet, ja sogar empfiehlt.

Der Verfasser der Johannes-Apokalypse hat eine jüdische Apokalypse mit anscheinend geringen Änderungen zu einem christlichen Buche umgearbeitet. Seine Intuition ist die Gleichsetzung des siegreichen rächenden Helden dieses Götterepos mit dem Heiland der Christen sowohl wie mit dem Logos Gottes. Die erste Gleichsetzung stützt sich auf die evangelische Vorstellung von dem richtenden Erlöser, die zweite auf die altjüdische von dem richtenden und strafenden Worte Gottes, die schon in der Vision am Anfang, in dem Schwert, das vom Munde des Höchsten ausgeht, angedeutet ist. Die jüdische Apokalypse selbst bestand aus zwei Epen, deren Verschiedenheit weder dem jüdischen noch dem christlichen Bearbeiter bewußt gewesen sein dürfte: aus dem Epos von der Geburt, der Flucht und dem schließlichen Siege des göttlichen Helden und aus der Geschichte von der Eröffnung des Schicksalsbuches; die Geschichte des Helden ist eine schlichte volkstümliche, die Geschichte vom Schicksalsbuch bereits eine reflektierte Parabel. Das Schicksal ist im Buch niedergeschrieben, wird das Buch geöffnet, so treten in magischer Weise die vorgezeichneten Ereignisse ein, die Verantwortung kann nur der übernehmen, der weiß, daß alles ein gutes Ende nehmen wird: der Erretter, auf den alle warten, ist hier ein Prophet, der die bange Spannung löst, in dem anderen Mythos ein Held von kräftiger Faust. Die beiden Erzählungen sind so zusammengearbeitet, daß das Heldenepos in die Geschichte der Siegeleröffnung

eingeschaltet ist. Die kanonische Gültigkeit der Apokalypse war lange umstritten. Auf die christliche Phantasie hat das reich ausgemalte Bild vom Weltende eingewirkt: erst die Auferstehung der Gerechten und die Einkerkerung des Teufels, dann das 1000jährige Reich der Gerechten, endlich die allgemeine Auferstehung und das allgemeine Gericht und die Erneuerung von Himmel und Erde. Auch hat dieses Buch eine römerfeindliche Stimmung ins Christentum hinübergeleitet, die sowohl mit Auffassungen des Völkerapostels von der Mission des Römerstaates wie mit dem Universalismus des Johannes-Prologs in einem gewissen Gegensatz steht. Aber daß die Welt ein vorher festgesetzes Schauspiel sei, zu dem zwar die Engel viel Posaunenschall machen, das aber doch nur so abläuft, wie es vorgezeichnet ist, so daß eigentlich nichts Neues geschieht — dieses Gleichnis beleuchtet die Schranken, welche der metaphysischen Wirklichkeit der Geschichte innerhalb eines Systems der Allwissenheit und absoluten Voraussicht Gottes gezogen sind.

III. URCHRISTLICHER GLAUBE

Die Quellen des urchristlichen Glaubens sind die sogenannten apostolischen Väter und die ersten Apologeten. Zu den apostolischen Vätern gehören: Klemens, Bischof von Rom (nach Eusebios' Chronik 92—100), ferner der Verfasser des 2. Klemens-Briefes (Mitte des 2. Jh. oder später), der Verfasser des Barnabas-Briefes (um 100 oder 130), Hermas, der Verfasser des Hirten (um 145), Ignatius von Antiochien (hingerichtet unter Trajan, 98—117), Polykarp von Smyrna (sein Brief an die Philipper bald nach Ignatius' Tode). Die Schriften des Papias sind verloren. Die vor kurzem aufgefundene Lehre der zwölf Apostel ist in diesem Zusammenhang ebensowenig zu betrachten wie der Brief des Polykarp. In die Zeit jener Männer fällt die zweite Christenverfolgung (unter Domitian) und das Reskript des Trajan (um 112), das den christlichen Kult verbot und als dritte Verfolgung gezählt wird.

K l e m e n s von Rom, nach Tertullian unmittelbarer Nachfolger des hl. Petrus, nach Irenaeus der vierte römische [156] Bischof, nach Eusebios und Hieronymus zwischen 92 und 100 Vorsteher der römischen Kirche, schrieb aus Anlaß einer Spaltung in Korinth einen Brief, in dem er zur Eintracht mahnte. Nach Hegesipp, der um 150 lebte, trat diese Spaltung zur Zeit des Domitian (81—96) ein. Die Abfassungszeit wäre demnach zwischen 92/3 und 96/7. Die Sprache ist fest und würdevoll, getragen von einem starken Autoritätsgefühl, das seine Wurzeln nicht nur in der Persönlichkeit des Verfassers, sondern auch in der Stellung der römischen Kirche hat. Dem Ziele entsprechend überwiegt die Ermahnung, während dogmatische Erörterungen zurücktreten. Klemens lebt in der Vorstellungswelt des Alten Testamentes, dem er die Mehrzahl seiner Beispiele für das sittliche Leben entnimmt [156a]. Am Christentum hebt er hervor, daß es eine Gesetzesreligion ist, das neue Gesetz. Häufig kehrt die Ermahnung zur Unterordnung und Furcht Gottes wieder, Christus ist wie bei Paulus Feldherr und die Gläubigen

seine Krieger. Dem nüchternen Sinn des Verfassers ist die allegorische Interpretation fremd. Die Gestalten des Alten Testamentes sind Vorbilder allgemeiner Tugenden, des Gottvertrauens und Gehorsams. Selbst an einer Stelle, wo der Zusammenhang es nahe legte, Beispiele von Bekehrung und Reue zu verwenden, erscheint Henoch, den Philon zum Typus der Bekehrung geprägt hat, bloß als Gerechter schlechthin. Daneben findet sich die Auffassung, daß die Priesterordnung des Alten Testamentes ein Vorbild der kirchlichen Ordnung sei. Diese Einsicht bezeichnet Klemens als Gnosis [156b]. Welche Bedeutung dann das alte Gesetz für die Juden und für das Menschengeschlecht überhaupt gehabt habe, erörtert der römische Bischof nicht, aber nach dem allgemeinen Charakter der Schrift kann man als seine Meinung annehmen, daß es für die Zeit vor der Erlösung galt und im Christentum durch etwas Höheres ersetzt worden ist, so zwar, daß die höheren Formen schon bei der alten Gesetzgebung vorschwebten. — Der Inhalt der Apostelpredigt ist die frohe Botschaft vom nahenden Reiche Gottes [157]. Reich Gottes bedeutet hier die heilige Gemeinde nach der Wiederkunft Christi. Die Kirche der Gegenwart ist von den Aposteln, den Herolden des Reiches, hierarchisch gegliedert worden[158]; auch das ist schon im Alten Testament begründet. Daß Gott die Gesetzmäßigkeit will, zeigt dem Klemens ein Blick auf die Ordnung des Weltalls, die sich im Laufe der Gestirne, im Wechsel der Jahreszeiten, in der Verteilung von Wasser und Land, in den einträchtigen Gesellschaften selbst der kleinsten Tiere kundtut. Friede und Eintracht sind dem göttlichen Willen gemäß und können nur durch Beobachtung der gesetzten Schranken bestehen [159]. Wenn der Verfasser darauf hinweist, daß auch die Wunder die Naturordnung nicht durchbrechen, sondern sich ihr einfügen und wenigstens Analogien in der Natur haben, so die Auferstehung im Wechsel von Tag und Nacht, im Keimen der Pflanzen aus dem verwesenden Samen, im wunderbaren Aufleben des Vogels Phönix, kommt er dem Philonischen Bestreben nahe, das Wunder dadurch zu rationalisieren, daß es als Steigerung eines natürlichen Vorganges aufgefaßt wird [160]. Der Gott der Ordnung, des Gesetzes offenbart sich im Weltenbau und in der Führung der Geschichte, im Alten Bund und in der Kirche. Schöpfung und Heilsinstitution sind als Willenstaten Gottes einfach hinzunehmen. So durfte

zum Beispiel nicht überall geopfert werden, sondern nur im Tempel und zwar nur im Vorhof auf dem Altare und nach gewissen Zeremonien [161]. Über den Erlöser und sein Verhältnis zu Gott sagt Klemens nur, daß er Gott sei (ohne diesen Gedanken weiter durchzuführen) und daß seine Leistung im Opfertode liege, einem Werke übermäßiger Liebe zu den Menschen [162]. Die Liebe habe eine sündentilgende Kraft. Die Rechtfertigung des Menschen erfolgt durch den Glauben [163]. An diese Äußerungen über Liebe und Glauben schließt Klemens einen feurigen Appell zu Werken der Liebe und verweist wieder auf den Kosmos, in welchem der Schöpfer und Herr über sein Werk frohlockt.

Der sogenannte zweite Klemensbrief, eigentlich kein Brief, sondern eine Predigt, nach Harnack vom römischen Bischof Soter (zwischen 130 und 167), nach Bardenhewer [164] gegen 100 in Korinth verfaßt, enthält Spekulationen über die Kirche. Wer den Willen Gottes tut, gehört zu ihr. Die Kirche Gottes ist ein geistiges Geschöpf, ins Dasein gerufen vor Sonne und Mond. Mit Christus bildet sie ein Äonenpaar, geheimnisvoll angedeutet im Bericht vom ersten Menschenpaar. Dieser Kirchenbegriff wird von einem anderen durchkreuzt: Christus verhält sich zu seiner Kirche wie die Seele zum Leibe. In dieser zweiten Bedeutung ist die Kirche die empirische Erscheinung des Geistes Christi; der Verfasser knüpft daran die Lehre, daß der Christ den auf die Kirche deutenden Leib hochachten und reinhalten müsse; wer am Fleisch frevle, sündige an der Kirche [165]. Endlich ist die Kirche das künftige Gottesreich [166], so daß also in dieser Schrift alle drei Bedeutungen des Kirchenbegriffes nebeneinander stehen. Das Gottesreich wird wohl als herannahend, aber nicht als unmittelbar bevorstehend erwartet. Die Spannung zwischen dem Glauben und seiner Erfüllung dient dazu, daß der Glaube in Kraft bleibe und der Gottesdienst nicht in ein Handelsgeschäft ausarte. Das Gottesreich wird herannahen, wann die geschlechtliche Liebe aufhört [167]. Über Christus findet sich die Formel: Christus der Herr, unser Retter, der zuerst Pneuma war, wurde Fleisch und so hat er uns berufen. Eine nähere Ausführung wird nicht gegeben. Die Äonenlehre und die Askese sind gnostisch beeinflußt.

Der Barnabasbrief [167a] entwickelt die von Paulus aufgestellten Gegensätze zwischen dem Alten und dem Neuen Testament soweit, als dies unter der Voraussetzung eines

und desselben Gottes für beide möglich war. Das Alte Testament stammt zwar von Gott, ist aber niemals richtig aufgefaßt worden. Es war seit jeher geistig gemeint, wurde aber gleich bei Beginn wörtlich verstanden [168]. Diese Gedankenwendung soll offenbar den christlichen Gott, dem der Verfasser die Härten des alten Gesetzes nicht zumuten will, von jedem Vorwurf befreien. Hierzu boten sich mehrere Auswege. Der, den Paulus wählte, indem er die Gesetzgebung den Engeln zuschrieb, hatte die Schwierigkeit, daß schließlich die Stiftung des Gesetzes doch auf Gott zurückging, wenn diese Engel als gute Geister im Auftrage Gottes handelten. Man konnte ferner den Urheber als einen nicht rein guten oder selbst bösen Gott oder Engel erklären, diesen Ausweg wählten die Gnostiker. Man konnte das alte Gesetz als Mißverständnis auffassen, das ist der Grundgedanke des Barnabasbriefes. Endlich ließen sich die schroffen Antithesen durch den Gegensatz des Guten und des Besseren ersetzen, dafür hat sich die Großkirche entschieden. Um das verhängnisvolle Mißverständnis zu erklären, nimmt der Verfasser des Briefes an, den Juden wäre die falsche Auffassung durch einen bösen Engel eingegeben worden und Gott hätte dieses zugelassen zur Strafe für ihren Abfall gleich nach der Bundesschließung [169]. Der Bund Gottes mit seinem Volke ist also nie in Kraft getreten. Jesus Christus, der Sohn Gottes, erschien als Mensch, damit sein Glanz gemildert und den Menschen erträglich würde. Sein Erscheinen sollte das Sündenmaß der Juden voll machen und in den Herzen der Menschen den neuen Bund schaffen [170]. Die Christen sind eine neue Schöpfung. Dies Werk zu vollbringen, kam Christo als dem schöpferischen Worte Logos zu. Der Paulinische Gedanke, daß Christus erschien, als das Sündenmaß voll war, ist auch hier auf die Spitze getrieben: er kommt, um es voll zu machen. Das Christentum ist jenes Ziel der Schöpfung, von welchem die Juden durch das mißverstandene Gesetz abgewichen waren. Damit dieses Mißverständnis hinweggeräumt würde, mußte es sich durch das Verbrechen der Kreuzigung ad absurdum führen. — Gemäß dem Grundgedanken, daß im Christentum sich die Schöpfung vollendet, bezieht der Verfasser die Sechszahl der Schöpfungstage auf die Dauer der Welt und berechnet sie auf 6000 Jahre (nach dem Psalmwort, daß vor Gott ein Tag wie 1000 Jahre sei). Der siebente Tag, der ewige Sabbat, be-

ginnt mit der zweiten Ankunft Christi [171], welche der Verfasser für die nächste Zeit erwartet [172].

Ignatius von Antiochien, nach Petrus der zweite Bischof dieser Stadt, schrieb auf dem Wege zum Martyrium einige Briefe voll ekstatischer Glut. So wie er seine Vereinigung mit Christus nicht erwarten kann, so sieht er auch das Ende der Welt unmittelbar bevorstehend. Die letzten Zeiten sind da, Gott ist in Menschennatur erschienen, um das ewige Leben zu erneuern und den Tod zu beseitigen [173]. Die Ankunft des Erlösers, das Erstaunen der kosmischen Mächte bei dem wunderbaren Ereignis schildert Ignatius mit dichterischer Kraft und gnostischer Phantasie [174]. Das Wesen des Heidentums, Getirndienst und Magie war von da ab zerstört, Unwissenheit aufgehoben, das alte Reich gestürzt [175]. Anders verhält sich die neue Religion zum Alten Testament: das Alte ist gut, das Neue besser; gut sind Prophetie und Priestertum, besser die Erfüllung und der Hohepriester [176]. Gegen den gnostischen Doketismus, die Lehre, daß der Erlöser nur scheinbar Mensch wurde, kämpft Ignatius für die wirkliche Menschwerdung und verteidigt darum die Würde des menschlichen Leibes. Auch was der Christ zur Erhaltung des sinnlichen Leibes tut, ist gut und heilig, weil das Menschliche durch Christus geheiligt ist und dadurch alle Christen in Christo sind [177] — ein Gedanke, verständlich unter der Platonischen Voraussetzung von der metaphysischen Realität der gemeinsamen menschlichen Natur. Durch ihn erhielte auch die Formel des Ignatius für die Erlösung (Erneuerung des Lebens, Beseitigung des Todes [178], d. h. Vergöttlichung des Menschen durch Vermenschlichung Gottes) den philosophischen Hintergrund. Dies deutet Theophilos von Antiochien an und führt Irenaeus durch. Sowohl die Lehre von der Erlösung in diesem Sinne als auch die in der Erbsünde drängen von Anfang an zum Platonismus hin.

Der Hirte des Hermas, so genannt, weil ein Teil des Inhaltes durch einen in Hirtengestalt erscheinenden Engel geoffenbart wird, ist das merkwürdigste Buch in dieser Reihe. Aus mehreren nicht gleichzeitig entstandenen Teilen zusammengefaßt, dürfte es um 145 veröffentlicht sein. Im Muratorischen Fragment [178a] wird es einem Hermas, Bruder des römischen Bischofs Pius (um 139—154) zugeschrieben. Es enthält Visionen, Gebote und Gleichnisse. Die Bilderwelt ist der Tradition entnommen, dann aber eigentümlich umge

staltet, zum Teil auch neu erfunden. Nietzsche erwähnt einmal den bukolischen Beigeschmack des alten Christentums. Der Hirte des Hermas, schon durch seinen Titel daran gemahnend, wäre dafür ein gutes Beispiel. Die Bilderwelt erinnert an die römischen Mosaiken und an die Umgebung Roms, an die Campagna mit ihren Wässern und Bäumen, die im Gleichnis ins Ungeheuere wachsen und zu Sinnbildern für Welt und Kirche werden, an die Berge und Hügel — für den Seher Symbole seelischer Zustände. In Galiläa gesprochene Parabeln sind in die italische Landschaft hineingesehen. Auch die naiv erzählte Einleitung trägt zu dem idyllischen Gesamteindruck bei [179]. Zu manchen architektonischen Gleichnissen, z. B. zu dem Turm, dessen Steine stellenweise so zusammengefügt sind, daß man die Fugen nicht sieht, während andere Teile rauh bleiben, möchte man die Vorbilder in den stolzen Gebäuden der kaiserlichen Stadt vermuten. — Der Verfasser nimmt sein eigenes Seelenleben sehr wichtig. Kleinere und größere Gewissensnöte werden ihm Anlaß zu göttlichen Offenbarungen, die für die ganze Kirche gelten sollen [180]. Aus dem Inhalt sind zwei Gleichnisse hervorzuheben, von denen eines die Entwicklung der Kirche, das andere die Christologie versinnbildet. Die Kirche erscheint in der dritten Vision als kraftlose Matrone, die sich immer mehr verjüngt und verschönert, bis sie endlich am Schluß in vollem Jugendglanze dasteht, weiß gekleidet und mit einer Mitra bekrönt [181]. Das soll bedeuten, daß die anfangs in Sünden dahin lebende Kirche, durch Buße und Rechtfertigung geläutert, in strahlender Pracht am Ende der Tage zu Gott eingehen werde. In diesem Gleichnis ist die Kirche aufgefaßt als die empirisch gegebene, d. h. aus sündigenden Menschen bestehende Gemeinde, die im Laufe der Geschichte allmählich geläutert und geheiligt wird. Daneben kommt aber die Kirche auch als metaphysisches, von altersher bestehendes Wesen vor [182]. So stehen auch in der Christologie zwei, im Grunde entgegengesetzten Auffassungen, eine metaphysisch- statische und eine empirisch-evolutionistische nebeneinander. Der Verfasser erzählt in einem Gleichnis [183], wie ein treuer Sklave im Weinberg seines Herrn mehr arbeitet, als ihm aufgetragen ist, und zum Lohn dafür zum Miterben seines Sohnes eingesetzt wird. Von diesem Gleichnis gibt er zuerst eine moralische Deutung, die darauf hinausläuft, daß man mehr tun müsse als

die bloße Gerechtigkeit, nämlich das Gute, darauf eine theologische, über das Wesen Jesu Christi. Gott ist der Herr, der Weinberg die Welt, der Sohn ist der Heilige Geist, der Sklave ist Jesus Christus, aber auch Sohn Gottes genannt. Dieser, so fährt der Verfasser fort, sühnte für die Menschen. Dem Heiligen Geiste, der schon voraus existierte und der alle Kreaturen geschaffen hat, wies Gott in dem Fleisch, das sich jener erwählte, Wohnung an; weil dieses Fleisch recht und keusch mit dem Geiste lebte, Mühe und Arbeit trug, so erhob es Gott in die Gemeinschaft des Geistes. Das ist so, wie es hier steht, unklar. Aber aus den Worten des Kapitel 5, wo der Sklave dem gleichfalls als Sohn Gottes bezeichneten Jesus Christus gleichgesetzt wird, und den Worten des Kapitels 6, wo ein geschaffenes Wesen erhoben wird zur Gemeinschaft mit dem Geiste, folgt, daß eben Jesus Christus das zur Gemeinschaft mit dem präexistenten Wesen erhobene Geschöpf ist, jenes Geschöpf, das im Kapitel 6 Fleisch genannt wird. Diese Benennung erklärt sich aus der Schwierigkeit, den ganzen Menschen Jesus Christus als vollkommene Person mit dem Heiligen Geist zu einer Gemeinschaft, also wieder zu einer Person, zu verbinden. Der Verfasser verdeckte diese Schwierigkeit durch den bildlichen, mehrfacher Deutung fähigen Ausdruck Fleisch; daß sich Fleisch mit Geist zu einer Person verbinde, das läßt sich glatt denken. Viel später entsteht um diese Schwierigkeit der monophysitische Kampf. Immerhin prägt sich, wenn man die Gedanken des Verfassers über die Christologie überblickt, das Bild von dem durch eigenes Verdienst erhobenen Sklaven als markant ein. Und diese Vorstellung paßt zu dem evolutionistischen Grundzug der Schrift: Erhebung aus Leid und Gewissenspein zur Freiheit und Gotteskindschaft.

Wenn man die philosophischen oder theologischen Lehren eines einzelnen oder einer Gruppe auf Grund überlieferter Aussprüche betrachtet, darf man nie vergessen, daß diese Worte nur einen kleinen Teil dessen darstellen, was in den Seelen wirklich lebendig war. Die große Schöpfung der christlichen Gedankenwelt steht in allen Hauptstücken vollendet am Anfang. Insofern ist die Dogmengeschichte nichts als die Geschichte der logischen Ausgleichung starker Intuitionen. Nur wenn man gleichzeitig die Regel im Platonischen Phaedrus beherzigt, daß das geschriebene Wort tot ist

und immer nur dasselbe sagen kann, das gesprochene aber lebendig, das heißt imstande, sich gegen Mißverständnisse zu sichern, indem es sich der neuen Lage anpaßt und aus der Tiefe einer Anschauung das, was zur Erhaltung und Verteidigung dieser Anschauung dialektisch notwendig ist, heraufschöpft — nur dann darf man versuchen, einen Abschnitt der Geistesgeschichte abkürzend zu charakterisieren. Wenn also z. B. bei den apostolischen Vätern die theologischen Lehren des Apostels Paulus nicht die Rolle spielen, die man erwarten möchte, so darf man daraus nicht schließen, daß sie nicht gewirkt hätten; man muß sie eben hinzudenken. Mit diesem Vorbehalt sei in einigen Zügen die Theologie der urchristlichen Väter gekennzeichnet.

Gott zeigt sich der Welt, den Menschen als Gebieter, gesetzgebender Wille, Freund der Ordnung und Zucht, der Harmonie, des Friedens (Klemens). Der Erlöser ist Gott (Klemens). Nach dem Hirten des Hermas ist im Erlöser zwischen dem Heiligen Geist und dem Menschen Jesus zu unterscheiden: der Mensch wird zum Lohn für seine heroische Tat zum Sohne Gottes erhoben, der Knecht an Kindesstatt angenommen. Der Tod Christi ist eine Tat überwältigender Liebe (Klemens). In diesen Ansichten über Christus lassen sich die Ansätze zu zwei in der Folgezeit wichtigen Theorien unterscheiden: 1. ein höheres Wesen, Gott oder göttlicher Geist, hat sich im Erlöser verkörpert (pneumatische Christologie); 2. der Mensch Jesus ist um seiner Tat willen an Sohnesstatt angenommen, zu Gott erhoben worden (adoptianische Christologie). Die zweite Theorie kommt hier und auch später nur in Verbindung mit der ersten vor: die pneumatische Lehre ist die Dominante. Über das alte Gesetz sind drei Ansichten vertreten, die sich in eine Reihe ordnen lassen: 1. es stammt von demselben Gott, sagt daher im Grunde dasselbe wie das neue und ist geeignet, die Verfassung der Kirche zu stützen, weil schon in der alten Gesetzgebung die neue als das künftige Ziel vorgebildet war (Klemens); 2. das alte Gesetz ist gut, das neue besser; das Gute ist durch das Bessere überboten und aufgehoben (Ignatius); 3. das alte Gesetz war seit je geistig gemeint und ist nur durch einen bösen Engel den Juden im wörtlichen Sinne aufgezwungen worden (Barnabasbrief). Die Christen sind eine neue Schöpfung (Barnabasbrief). Die Kirche ist in gnostischer Weise als ein seit Ewigkeit exi-

stierendes Wesen, analog dem präexistenten Christus, vorgestellt (2. Klemensbrief); sie ist die empirisch gegebene Gemeinde (2. Klemensbrief, Hermas, Ignatius von Antiochien); sie ist das zukünftige Reich der Heiligen (Hermas, 2. Klemensbrief). In dem Ideal der Geschlechtlosigkeit in diesem Reiche (2. Klemensbrief) könnte man gnostische Geringschätzung des Leibes erblicken; aber die herrschende Stimmung spricht aus der Lobrede des Ignatius auf die Würde des Leibes. Es ist überhaupt falsch, die Leibesfreudigkeit der Antike und die asketische Leibesfeindschaft des Christentums einander gegenüberzusetzen. Für das spätere Griechentum ist gerade das Gegenteil richtig; gegen Gnosis und Neuplatonismus verteidigen die Christen wegen ihrer Lehren von der Schöpfung, von der Menschwerdung Gottes, von der künftigen Verklärung des Leibes mit großem Nachdruck die Schönheit des Körpers, die Pflicht zu seiner Erhaltung, die Pflicht zur Keuschheit aus Achtung vor ihm, dem Tempel des Geistes und dem Gefährten der Seele, den bewunderungswürdigen Apparat der Fortpflanzung. Die sündhafte Kirche der Gegenwart verwandelt sich durch Reue in die heilige der Zukunft (Hermas). Das Ende erwartet Ignatius in der nächsten Zeit, der Verfasser des Barnabasbriefes nach Ablauf der auf 6000 Jahre berechneten Weltdauer; dann beginnt der ewige Sabbat.

Die Tätigkeit der Apologeten fällt in der Hauptsache in das zweite Jahrhundert. Auf das klassische Zeitalter des Augustus war eine Periode hellenischer Renaissance und Romantik gefolgt. Noch ragt Dion von Prusa in den Beginn des Jahrhunderts herein. Plutarch empfindet griechische und römische Kultur als Einheit. Um 140 greift Fronto in einer Streitschrift die Christen an, um 178 Celsus in seinem „Wahren Worte", 177 gab das Reskript des Mark Aurel gegen neue Kulte Anlaß zu einer Christenverfolgung in Lyon, die als die vierte gezählt wird; etwas später konstruiert Flavius Philostratus in seiner romanhaften Biographie des Apollonios von Tyana ein griechisches Messiasideal; gegen Ende des Jahrhunderts melden sich die Vorläufer des Neuplatonismus: Numenios von Apamea — der erste und einzige Grieche, der die jüdische Geistesgeschichte ebenbürtig neben die die griechische stellt, Platon ist ihm ein attischsprechender Moses — und Ammonios Sakkas. Nach der Mitte des Jahrhunderts hat Aelius Aristides in seinen heili-

gen Reden zum Ruhme der helfenden Götter von der wunderbaren Heilung seiner langen Krankheit gesprochen, um 200 bekundet Cassius Dio in seiner römischen Geschichte eine ähnliche wundergläubige Geistesrichtung. Der Satiriker Lukianos (um 170) zersetzt den alten Götterglauben, Oinomaos von Gadara verhöhnt den Orakelschwindel. Ein vereinzelter wissenschaftlicher Skeptiker ist der Arzt Sextus Empiricus gegen Ende des Jahrhunderts, während sein Zeit- und Fachgenosse Galen zwar bei allem, was die Erfahrung überschreitet, die Zweifel nicht überwinden kann, aber an dem Glauben an Götter und Vorsehung unbedingt festhalten will. Die christliche Gedankenmasse wird mächtig aufgewühlt durch die gnostische Bewegung, deren bedeutendste Lehrer dem Jahrhundert angehören. Um 115 wirkt Kerinth, um 130 Satornil, um dieselbe Zeit kam Karpokrates von Alexandrien nach Rom; um 140 blühen Valentin, Markion, Basilides, etwas später der Markionschüler Apelles († 180), die Valentinianer Ptolemaios und Herakleon. Verfolgungen, die dritte unter Trajan, die vierte (177) unter Mark Aurel, und literarische Angriffe durch Heiden sowie der Kampf gegen Gnosis und Judentum drängen die christlichen Geister zur Gestaltung, zur logischen Konzentration. Aus Abwehr- und Verteidigungsversuchen werden allmählich Systeme. In die erste Hälfte des Jahrhunderts fallen die verlorene Verteidigungsschrift des Quadratus (Kodratos) und die erhaltene Apologie des Aristides. Gegen Ende des Jahrhunderts, vor oder bald nach 180, schrieb der erste christliche Lateiner Minucius Felix seinen rhetorisch vollendeten Octavius, um 150 verfaßten Ariston von Pella und Justinus der Märtyrer ihre Apologien, etwas später, vielleicht um 170, Tatian seine Rede an die Griechen; um 170 blühte der sehr einflußreiche Meliton von Sardes, dessen Werke verloren sind, nach 180 Theophilos von Antiochien, um 177 verfaßte Athenagoras seine Bittschrift für die Christen, in das letzte Viertel des zweiten Jahrhundert fällt die entscheidende Wirksamkeit des Irenaeus, um 200 blühen der ebenso bahnbrechende Tertullian und der fruchtbare, aber weniger wirksame Hippolyt, um 190 wird Klemens Leiter der Katechetenschule von Alexandrien, Origenes wächst heran. Die Aufgabe dieser Schriftsteller war, das Christentum als endgültige Wahrheit und beste Lebensgestaltung, als Sinn und Ziel der Geschichte, als Erfüllung der innersten Sehnsucht

der Menschennatur, als die reine Vernunftreligion darzustellen. Diese Aufgabe konnte mehr negativ gelöst werden, durch Abwehr und Widerlegung der umgebenden Gedankensysteme und Lebensordnungen, von denen zuerst das Judentum und Heidentum, dann häretische Systeme in Betracht kamen; oder positiv durch den Nachweis, daß die Geistes- und Lebensströme, welche die alten Kulturen getragen und befruchtet haben, mit innerer Notwendigkeit ins Christentum einmünden. Die positive Aufgabe führt zu jener geschichtsphilosophischen Konstruktion, welche als unerfülltes Postulat vor dem spätantiken und spätjüdischen Welt- und Geschichtsbild steht. Hier ist es wiederum näherliegend, zuerst die Linie aufzudecken, die vom Judentum zum Christentum führt, dann die Annäherungen der übrigen antiken, vor allem der griechischen Gedankenwelt an die christliche Religion. Beide Arten der Betrachtung kommen an das Christentum mehr von außen heran, durch Vergleich mit der Umgebung. Sie bereiten die eigentliche Aufgabe einer Theorie des Christentums vor: die Darstellung des Neuen selbst von innen heraus. Es berührt wie ein gesetzmäßiger Verlauf, daß Quadratus, der älteste in dieser Reihe, in negativer Weise den Unterschied von Judentum und Christentum auseinandersetzt, Aristides und Minucius Felix gleichfalls negativ verfahrend, das Hauptgewicht auf die Abwehr des Heidentums legen, gleichzeitig und etwas später Ariston von Pella und Meliton von Sardes in positiver Weise den Spuren des künftigen Christentums im Alten Testament eifrig nachgehen, und Justinus schon damit beginnt, die antiken Vorbereitungen auf die neue Religion aufzusuchen.

Die Logoslehre dringt mit zunehmender Macht in den christlichen Gedankenkreis ein. Ariston von Pella übernimmt aus dem Alten Testament die Begriffe „Wort und Weisheit Gottes", die Stoische Lehre von der keimartigen Vernunft wird für Justin den Märtyrer durch seine innere Entwicklung vom Stoizismus über den Platonismus zum Christentum sinnvoll. Justin beginnt schon mit Spekulationen über die innergöttliche Geschichte des Logos, hierin folgen ihm Tatian, Athenagoras, Irenaeus, Hippolyt, Tertullian und Klemens. Die Logoslehre fehlt bei Minucius Felix und hat auch im Brief an Diognet nur untergeordnete Bedeutung.

Es ist aus chronologischen und sachlichen Gründen berechtigt, von den früheren Apologeten der beiden ersten Generationen des zweiten Jahrhunderts die einflußreichen Kirchenschriftsteller Irenaeus, Tertullian, Klemens, Origenes zu trennen (obwohl auch sie einen Teil ihrer Arbeit der Verteidigung widmeten), weil ihre Stellung in der Geistesgeschichte durch den Kampf gegen die Gnosis und durch Systemschöpfungen bestimmt wird. In beiden Hinsichten haben sich wohl auch Justinus der Märtyrer und Meliton von Sardes hervorgetan. Aber von dem einen ist uns keine der beiden antihäretischen Schriften, von dem anderen überhaupt nichts erhalten.

Verloren ist, wie gesagt, die griechisch geschriebene Schrift des Quadratus, welche den Unterschied von Juden- und Christentum behandelte, an den Kaiser Hadrian gerichtet war und günstig gewirkt haben soll.

Marcianus Aristides scheint als Erster, noch unbeholfen, philosophische Argumente angewendet zu haben. Erhalten ist seine Verteidigungsschrift in einem armenischen Fragment, in syrischer Fassung und in späterer griechischer Bearbeitung, nämlich in der Rede des Christen Nachor im Legendenroman von Barlaam und Joasaph [184], der dadurch merkwürdig ist, daß er in christlicher Form die Buddhalegende erzählt. Das Verhältnis der einzelnen Fassungen ist noch umstritten. Die Apologie, um 140 [185] verfaßt, beginnt mit dem christlichen Gottesbegriff: Gott ist seiner Natur nach unbegreiflich, unerzeugt, von niemandem umfaßt, alles umfassend, durch sich seiende Form, ohne Anfang und Ende; andererseits [186] vollkommen, ohne Mangel und Bedürfnis, während alles andere seiner bedarf. Er hat keinen Namen, alles Benannte gehört zum Geschaffenen, keinen Gegner, daher auch keine Affekte; nichts kann ihm widerstehen; er ist ganz Weisheit, Einsicht; er ist der Weltbeweger und hat das Weltall um des Menschen willen gemacht [186]. Deshalb haben nur zwei Dinge Wert: Verehrung Gottes und Nächstenliebe. Dann spricht Aristides von den Gattungen der Menschen. Der syrische Text zählt Barbaren, Griechen, Juden und Christen auf, der griechische Götterverehrer, Juden, Christen, von denen die erste Gruppe wieder in Chaldäer, Griechen, Ägypter eingeteilt wird. Die Barbaren leiten ihre Herkunft von Chronos, Rhea und anderen Göttern ab, die Griechen durch Hellen von Zeus,

die Juden von Abraham, Isaak und Jakob, die Christen, das dritte Geschlecht, von Jesus Christus[187]. Er ist der Sohn des höchsten Gottes und wurde nach seiner Auferstehung wieder in den Himmel erhoben. Die von ihm erwählten zwölf Jünger zogen in die bekannten Weltgegenden und verkündeten seine Majestät und Ehrbarkeit[188]. Die weitschweifige Kritik der alten Götter entbehrt der Originalität. Die Griechen, die weisesten unter den Heiden (dieses Kompliment leistet sich der Grieche Aristides), haben am schlimmsten geirrt und ihren Göttern üble Leidenschaften angedichtet[189], deren böses Beispiel auch die Menschen entarten ließ. Das zeigt dann Aristides bei jedem einzelnen Gotte, wobei er neben der sittlichen Schwäche auf die Bedürftigkeit und Hilflosigkeit hinweist. Die Ägypter, einfältiger als die übrigen Völker, haben sogar Tiere verehrt[190]. Die philosophische Rechtfertigung des Kultes, daß die Götterbilder nur äußere Zeichen seien und die Verehrung dem allmächtigen Gotte gelte, erkennt Aristides nicht an[191], nur die Christen dürfen die philosophische Einsicht von der Einheit des Göttlichen für sich in Anspruch nehmen. Sein Standpunkt ist berechtigt: wenn der Opferkult verlangt, daß Menschen sterben und zum Teil unter Qualen sterben, so kann man von den Freunden der Gemarterten kein Eingehen auf den geheimen Sinn des Kultus erwarten. Aber auch die Heiden hatten einige Erkenntnis der Wahrheit; die Juden sind der Wahrheit näher gekommen, indem sie den allmächtigen Schöpfer erkannten und zu verehren beabsichtigten; auch ahmten sie Gott nach durch Werke der Nächstenliebe; nur der Kult war ein Irrtum: die Menschen glaubten Gott zu ehren, verehrten aber Engel[192]. Juden und Heiden sind also in dieser Hinsicht gleichmäßig Opfer einer Täuschung geworden. Unklar bleibt, ob die Engel selbst diese Täuschung verschuldet haben. Merkwürdig vorsichtig spricht er von den Christen: Sie haben umhersuchend die Wahrheit gefunden und stehen ihr näher als die übrigen Völker[193]. Ihre Gebote stammen von Gott selbst, nicht von den Engeln. Um der christlichen Tugend willen strömen noch immer Gottes Segnungen in die Welt, die ohne sie längst zugrunde gegangen wäre. Die Christen sind ein neues Volk von göttlicher Mischung[194].

Um 150 verfaßte Ariston von Pella eine Schrift, in welcher er nachweisen wollte, daß das ganze Alte Testament

auf das Christentum hindeute, ohne das Christentum nicht verständlich und nicht vollständig sei. Seine einflußreiche Schrift galt als verloren, bis Harnack aufmerksam machte, daß manches davon in dem Streitgespräch des Simon und Theophilus, verfaßt von Euagrius, einem gallischen Mönch des 5. Jahrhunderts, erhalten sei[195]. In dem Werke des Ariston disputierten ein zum Christentum bekehrter Jude namens Jason und ein alexandrinischer Jude namens Papiskos. Der Verfasser hat sich, wie man sieht, seine Aufgabe dadurch erleichtert, daß er dem Christen einen alexandrinischen Juden, also einen mit den Künsten der allegorischen Deutung Vertrauten und Einverstandenen gegenüberstellte. Die Debatte setzt ganz richtig bei dem Verhältnis der monotheistischen Lehre zur Gottheit Christi ein. Es gelingt dem Christen, seinen Gegner davon zu überzeugen, daß auch das Alte Testament schon in der Gottheit eine Vielheit von Kräften oder Wesenheiten kenne. Mit Recht verweist Ariston dabei auf die polytheistischen Spuren in den alten Schriften; bei der alexandrinischen Weisheitslehre, die ja griechischen Ursprungs ist, hat er allerdings leichtes Spiel. Er geht einen Schritt weiter als Paulus und Johannes und zieht die ganze alttestamentliche Vorstellungsmasse von Logos und Sophia in den christlichen Gedankenkreis herein [196]. Nachdem er so gezeigt hat, daß es in Gott eine zweite Wesenheit, den Logos gebe, muß er noch beweisen, daß dieses Wesen sich inkarniert habe und identisch sei mit dem Stifter des Christentums. Er geht also die messianischen Vorstellungen des Alten Testamentes durch und weist nach, daß sie auf Christus passen [197]. Der Jude wendet ein, daß alle Gerechten Söhne Gottes seien [198]. Anstatt nun zu zeigen, worin bei der allgemeinen Gotteskindschaft das Eigentümliche der Gottessohnschaft des auf Erden erschienenen Stifters der christlichen Religion liege, begeht der Apologet die petitio principii, daß er die letztere auf den bereitliegenden Begriff der Emanation der göttlichen Weisheit, des metaphysischen Logos, zurückführt [199]. Das Bedenken aus dem schmählichen Tode des Erlösers kann Ariston leicht zerstreuen: der Gerechte, der durch sein Leiden erlöst, ist ein der jüdischen Phantasie wohl bekannter Typus. Für den, der sich des Rechten bewußt sei, gebe es keine Schmach [200]. Auch sei die Ankunft in Niedrigkeit nicht die einzige, eine andere in Herrlichkeit stehe bevor [201]. Auf den jüdischen Einwurf,

daß die Christen die jüdischen Gebräuche nicht achteten, antwortet er, daß die Christen mehr tun, indem sie den sittlichen Sinn dieser Gebräuche durch ihren Lebenswandel darstellen, also ihrerseits das alttestamentliche Gesetz eigentlich erst erfüllen [202].

Ariston ist der Begründer der christlichen Exegese. Wenn man seine Versuche und die seiner zahlreichen Nachfolger[203] liest, im Alten Testament die Hinweise auf den kommenden Heiland Jesus Christus zu finden, so scheinen sie oft willkürlich, oberflächlich und kleinlich. Um sie aber gerecht zu beurteilen, muß man die bei dem ganzen Zeitalter mangelhafte Kenntnis von der früheren Religionsgeschichte und die allgemein anerkannte Gültigkeit der allegorischen Auslegung mit in Betracht ziehen, man muß insbesondere die christliche Exegese vergleichen mit jener Geistesmacht, gegen die sich dieser Teil der Apologetik richtet, mit dem Talmudjudentum. Wenn die Christen das Alte Testament als ihr Buch betrachteten und zwar deshalb, weil es auf das Evangelium hinweise, so erhält ihre Beweisführung einen großen Zug dadurch, daß zwei Dinge einfach richtig sind: 1. Das Christentum ist siegreich als höhere Synthese und zu seinen Elementen gehört auch das Judentum; durch das Evangelium wird jüdische Religion, freilich nicht sie allein, zur Weltreligion. In diesem Sinne ist es wahr, daß im Evangelium und im Christentum das vollendet wird, was die alten Propheten von der Zukunft ihrer Religion geweissagt hatten. 2. Es ist ferner richtig, daß an der Weltgeltung des Christentums auch die Bibel der Juden teilnimmt; erst durch die Christen ist die Bibel ein Weltbuch geworden; deshalb haben die alten Christen ein Recht darauf, dieses Buch als das ihrige zu betrachten. Man muß ferner erwägen, daß in den damaligen Menschen das Zusammenbiegen so reichgegliederter Gedankenmassen, wie der vom alttestamentlichen Erlöser mit dem Logos und beider mit dem Bilde des Stifters des Christentums eine gewaltige Gemütsbewegung auslösen und dadurch die Seele ausfüllen mußte, so wirkend wie eine große Intuition. Vor allem ist es nötig, den Grundtrieb zu würdigen: den leidenschaftlichen Drang, das Große, das die Christen durch Christus empfangen zu haben fühlten, festzuhalten und die Seele damit ganz zu tränken [204]. Solange Christus lebte, schöpften die Jünger aus seiner Persönlichkeit; als er gestorben war, nährte sich

ihre Phantasie zuerst von Erscheinungen des Auferstandenen, dann von Erinnerung und Hoffnung; von ihrem lebendigen Eindruck, von dem übertragenen Bilde und der Erwartung der Wiederkunft zehrten die ersten Generationen der Gläubigen; je weiter die Zeit vorrückte, desto mehr mußten Hilfsvorstellungen heraufbeschworen werden. Deshalb waren die geistigen Führer des Christentums bald bestrebt, ihren Christus geisterhaft durch die alte jüdische Geschichte wandeln zu sehen. Der gepanzerte Engel [205], der dem Josua erscheint, das Wort Gottes, das hurtig über die Erde eilt [206], es ist Christus, der sich auf das Amt der Völkerführung und Belehrung gewissermaßen vorbereitet. Dabei sind diese Bilder, in denen sich dem christlichen Verfasser der Logos zu verbergen und zu offenbaren scheint, mit sinnlicher Lebendigkeit geschaut [207]. Auch ein moderner Mensch kann für Augenblicke von solcher Intuition gefesselt werden, wenn er sich vorstellt, es gingen Lebensströme durch die Geschichte und er könnte mit raschem Blick einen solchen in seinem formenschaffenden Wirken, zeitweiligem Erstarren und Stehenbleiben, in seinen Windungen durch Hemmnisse und seiner siegreichen Überwindung von Widerständen verfolgen. Die alten Christen fühlten einen solchen Strom des Lebens durch sich hindurchgehen und schöpften daraus die Kraft, eine Intuition, die Späteren nur für kurze Augenblicke aufblitzen mag, noch durch subtilste Dialektik und gewaltsamste Exegese festzuhalten.

Justin der Märtyrer (hingerichtet zwischen 163 und 167) ergänzt die positive Aufgabe, das Christentum als die Vollendung der Vorzeiten zu betrachten, nach der heidnischen Seite und setzt die Diskussion mit dem Judentum fort. Erhalten sind zwei Apologien, geschrieben um 152 [208], und der Dialog mit dem Juden Tryphon; verloren sind seine Streitschriften gegen die Gnostiker. Geboren von griechischen Eltern in Sichem, widmete er sich, wie er in seinem Dialog erzählt, dem Drange nach Gewißheit folgend, philosophischen Studien und versuchte es zuerst mit der Stoischen Philosophie. Sie befriedigte ihn nicht, da sie ihm keinen Aufschluß über das Wesen Gottes brachte. Er wollte eben Konkreteres haben als den Begriff einer allgemeinen göttlichen Weltordnung, einer objektiven Vernunft, aus der schließlich alles sich rechtfertigen läßt und die keine Gewähr für eine gütige Vorsehung bietet. Der Peripatetiker stieß ihn ab, weil er so-

gleich mit einer Honorarforderung kam, der Pythagoräer schüchterte ihn ein, weil er seinem Zögling zumutete, zuerst Mathematik zu studieren. Erst die Platonische Lehre gefiel ihm. Da traf er am Gestade des Meeres einen ehrwürdigen Greis, der auf ihn großen Eindruck machte durch seine Bedenken gegen die Platonische Lehre von der natürlichen Unsterblichkeit der Seele. Die Unsterblichkeit sei vielmehr nur als göttliches Geschenk möglich. Das war eine schwere Erschütterung: denn, so läßt sich Justins Erzählung ergänzen, wenn die Seele nicht Anteil am göttlichen Leben hat, so verliert sie auch die Gewißheit der göttlichen Leitung und geht im Weltgetriebe unter. Der Greis wies den in neue Zweifel Gestürzten auf die göttliche Offenbarung hin, auf die Propheten, die Christus, den Erlöser, vorher gesagt hatten. Das schien Justin etwas Konkretes zu sein; was er früher glaubte im Platonismus gefunden zu haben, das hatte er nun erst wirklich: inneren Halt, Gewißheit und Frieden. Der Eindruck, daß es in der Welt Wege zur Wahrheit und verstreute Keime der Wahrheit gebe, aber auch einen großen, mit göttlichem Leben erfüllten Strom, der sich durch prophetische Vorwegnahme des Künftigen dokumentiert, der jenen, die in ihm stehen, das ewige Leben verbürgt, wurde für sein Leben entscheidend. Diese Intuition, für die Justin die Stoischen Ausdrücke vom Logos und *λόγος σπερματικός* [209] verwendet, steht fortan in der Mitte seiner Gedanken. Seine eigene Entwicklung, die ihn durch die Stoische und Platonische Lehre zum Christentum geführt hatte, spiegelt sich in diesen Bezeichnungen wieder. Gemäß der Ansicht von dem die Welt durchwaltenden Logos hält Justin die Gottesvorstellung dem Menschen für angeboren. Gott, im Überhimmlischen weilend, ist einheitlich, daher namenlos, unerzeugt, unbewegt, unfaßbar. Die ihm beigelegten Bezeichnungen gelten nur für die Menschen [210]. Bei ihm ist seit jeher eine Vernunftkraft [211], Logos, im eigentlichen Sinne sein Sohn (wohl im Gegensatz zur Bezeichnung der übrigen Erzeugnisse Gottes, Engel und Menschen, als Kinder oder Söhne Gottes), der von Gott gezeugt wurde, als er im Anfang alles durch ihn schuf und ausschmückte; d. h. genauer ausgedrückt, Gott hat zuerst eine gestaltlose Materie geschaffen und sie dann durch den Logos geformt [212]. Den dritten Rang nimmt der Heilige Geist ein, von dem Justin nur aussagt, daß er der prophetische Geist sei [213]. Er scheint dem Denker

als jenes Prinzip in der Welt zu gelten, welches den gläubigen Seelen durch Vorwegnahme des Künftigen die Gewißheit bietet, daß sie sich im Hauptstrom des Logos befinden. Von Gott gehen durch Vermittlung des Logos die Engel aus, denen die Leitung der irdischen Dinge anvertraut wird. Einige sind abgefallen und gesunken und wirken seither dem göttlichen Logos entgegen [214]. — Der Logos durchdringt die ganze Schöpfung. Das Menschengeschlecht in seiner Gesamtheit nimmt an ihm Teil. Diejenigen, die der Vernunft gemäß gelebt haben, sind Christen, wie bei den Griechen Sokrates, Heraklit und ihresgleichen, bei den Barbaren Abraham, Ananias, Azarias, Elias. [215] Bei der Durchführung dieses großzügigen Gedankens im einzelnen verfällt Justin doch wieder in die Annahme, daß die alten Denker aus der Bibel geschöpft hätten [216]. Er verweist auf die Übereinstimmung zwischen dem Mosaischen Schöpfungsbericht und dem Timaeus des Platon und zwischen den biblischen und den Platonischen Worten über die Wahlfreiheit. Die Ähnlichkeit zahlreicher mythischer Vorstellungen und heidnischer Bräuche mit biblischen Gedanken und christlichen Zeremonien verwendet Justin zunächst, um den heidnischen Einwurf zu entkräften, daß das Christentum absurde Mythen enthalte [217]. Ist dies noch dialektisches Geplänkel, so gelten ihm zwar die Mythen und Gebräuche als Keime der Wahrheit, doch in entstellter Hülle, ausgedacht von den Dämonen, die von der Offenbarung Kenntnis erhielten, zu dem Zwecke, um den Triumph der Weltreligion zu vereiteln. Sie haben die erlauschten Wahrheitsteilchen in mythische Gewänder gesteckt, damit die Menschen, die märchenhafte Form durchschauend, auch gegen die versteckte Wahrheit mißtrauisch würden [218]. Wo die Wahrheit aber rein auftritt, dort verfolgen die Dämonen ihre Verkünder: so im alten Athen den Sokrates [219] und neuerdings die Christen. Nicht nur vom philosophischen, auch vom politischen Standpunkt aus ist gegen die Christen nichts einzuwenden. Denn sie streben nicht nach einem Staat im Staat, weil ihre Sehnsucht auf das Jenseits gerichtet ist [220], sie fördern vielmehr die staatliche Ordnung, sowohl durch die strenge Sittenlehre [221] als auch dadurch, daß Gott um ihretwillen die Weltordnung noch aufrecht erhält [222]. Bei der Auseinandersetzung mit dem Judentum hat Justin zu dem Nachweis, daß der präexistente Logos identisch sei mit dem Stifter des

Christentums und daß eigentlich die strengen Anhänger des Gesetzes ihrem Gott Wandelbarkeit zumuteten, weil das Gesetz ja nicht zu allen Zeiten gegolten habe [223], zu dritt den Versuch hinzugefügt, das Christentum als das von den Juden erwartete künftige Israel darzutun. Worin liegt nun das Neue ? Es ist nicht nur die Zusammenfassung oder Erfüllung, sondern eine höhere Offenbarung; Christus hat durch die Auferstehung Gewißheit gebracht über die Unsterblichkeit und eine wirkliche Herrschaft begründet, die sich in der Macht der Christen über die Dämonen [224] erweist. Vielleicht ist Justin noch weitergegangen. Irenaeus[225], der als Ketzerbestreiter Justins Tätigkeit fortsetzt, zitiert ein Fragment aus einer verlorenen Schrift des Apologeten gegen Markion: der eingeborene Sohn kam zu uns, seine Schöpfung, d. h. die Menschennatur rekapitulierend. Der Bischof von Lyon versteht unter Rekapitulation die Erhebung zur Geistesstufe, zur Unsterblichkeit und Göttlichkeit und hat diesen Gedanken in die Mitte seines Lehrsystems gestellt. Auch hierin könnte er von Justin abhängig sein, für den die Gewißheit unsterblichen Lebens eines der stärksten Motive zum Christentum war. Bei der Bedeutung der Prophetie im Weltbilde Justins muß sich allerdings die Frage aufdrängen, wie sich die Prophetie zu der ebenso wichtigen Willensfreiheit verhalte. Der christliche Denker glaubt das Problem zu lösen, indem er die Notwendigkeit bloß zwischen der Tat und ihren Folgen bestehen, die Tat aber frei aus dem Willen hervorgehen läßt; nur die notwendigen Folgen würden prophetisch vorausgesehen [226]. Damit ist das Problem natürlich nur verlegt, es fragt sich, wie das, wenn auch aus den Folgen erschlossene Vorauswissen des Ursprungs der Tat im Willen sich mit der Freiheit dieses Ursprunges vertrage. Über das Ende der Welt denkt Justin als Chiliast, daß nach der zweiten Ankunft Christi die erweckten Gerechten tausend Jahre des Glücks im erneuerten Jerusalem genießen werden. Darauf folgt die allgemeine Auferstehung mit dem Gericht. Lohn und Strafe dauern, solange Gott die Seelen erhalten will, also gemäß der Offenbarung ewig [227].

Tatian, Justins Schüler, stammte von syrischen Eltern ab, wandte sich der Sophistik, später der christlichen Lehre zu. Über die Beweggründe seiner Bekehrung sagt er selbst, während er über das Gute nachsann, seien ihm einige bar-

barische Schriften in die Hand gefallen, die vor der griechischen Lehre das höhere Alter und die göttliche Erleuchtung voraushatten. Die Göttlichkeit schien ihm hervorzugehen aus der Schlichtheit der Form, der verständlich dargelegten Schöpfungslehre, dem Monotheismus, der Prophetie und der ungewöhnlichen Sittenlehre [228]. Für seinen Lehrer, den er in Rom kennen lernte, hegte er große Verehrung. Nach Justins Tode brach er mit der Kirche, wandte sich einer extrem asketischen Lehre zu und kehrte in den Orient zurück [229]. Wahrscheinlich hier, vor einem dem Römer- und dem Griechentum abholden Publikum, hielt er seine Rede an die Hellenen, d. h. an die Verehrer der Götter. Er läßt darin gar nichts Griechisches gelten. Die griechische Bildung ist unoriginell und wertlos [230]. Dabei folgt er mit Absicht lediglich griechischen Autoren; zum Vorwurf gereicht ihm die Kritiklosigkeit und Freude, mit der er die schlimmsten Verleumdungen vorbringt. Allerdings muß sein Vorgehen nach den Grundsätzen der antiken Rhetorik beurteilt werden, welche weitgehende Fälschung des Sachverhaltes gestattet, wenn nur die beabsichtigte Wirkung auf den Zuhörer erreicht wird. Vielleicht erklärt sich aus dem derb zugreifenden Stil der Rede auch die mythologische Färbung seiner Theologie. Gott ist ohne Anfang, aber aller Dinge Anfang, Schöpfer der Geister und der Formen der Materie und dieser selbst [231]. Er war zuerst allein, aber alle Dinge bestanden bei ihm kraft des Logos. Durch einen Willensakt des Vaters springt der Logos hervor [232]. Dabei wird die Macht und Fülle des Vaters nicht verringert, ebensowenig wie das Licht einer Fackel verringert wird, wenn sich ein anderes Licht an ihr entzündet. Der Sohn erzeugt die Welt, indem er die vom Vater geschaffene Materie bildet und beseelt [233]. Die ganze Natur ist voll Leben und Seele. Der Logos sieht voraus, was geschehen wird und verkündet es. Trotzdem haben Engel und Menschen die freie Wahl. Viele Engel folgten einem überlegenen Geiste, der sich gegen Gott empörte; die Kraft des Logos stieß sie aus Gottes Gemeinschaft [234]. Die zu Dämonen gewordenen Engel sind die Götter des Heidentums; durch ihr Bestreben, die Schöpfung zu zerstören, wird die Natur zu einem Schauplatz heftiger Kämpfe. Ihr Hauptkunststück ist der Irrwahn des Fatalismus, der Astrologie [235]. Der Mensch ist frei geblieben; sowie er durch freie Tat ins Elend geraten ist, so kann er sich durch freie Tat er-

heben [236]. Worin unter diesen Umständen die Erlösung besteht, führt der Redner nicht aus. Die Seele ist an und für sich nicht unsterblich; sie stirbt durch die Trennung vom göttlichen Geist, sie lebt auf durch die Verbindung mit ihm [237]. Nach dem Sündenfall blieb der göttliche Geist noch mit einigen Seelen vermählt; indem diese den übrigen das Verborgene verkündeten, erweckten sie die Sehnsucht, die als göttlicher Funke zurückgeblieben war, und die mühsam flatternde Seele wurde wieder beschwingt. Das Ziel aller Seelen ist die Verbindung mit dem Geiste. Nur durch ihn unterscheidet sich der Mensch vom Tier [238]. (Tatian ist, nebenbei bemerkt, einer der wenigen christlichen Schriftsteller, die sich für Tiere überhaupt interessiert haben; er schrieb ein verlorengegangenes Buch über Tiere.) Beim Tod stirbt der Mensch nach Leib und Seele, zum Gericht erweckt ihn Gott wieder [239]. Den Schluß seiner Rede bildet der Nachweis, daß Moses, der Urheber der biblischen Weisheit, lange vor Homer, dem Vater der griechischen Bildung, gelebt habe. Er schließt daraus, daß die Griechen biblische Lehren übernommen und verunstaltet hätten. Merkwürdig tief spricht er über den phänomenalen Charakter der Zeit. Wie Leute auf einem Schiff sitzend während der Fahrt meinen, daß die Berge am Ufer sich bewegen, so verkennen die Menschen, daß sie selbst dahinfahren, während die Zeit stille steht, solange es dem gefällt, der sie geschaffen hat [240]. Der ganze zeitliche Verlauf ist demnach ein Schein.

Tatians Kritik des Griechentums hat auf Tertullian weitergewirkt. Auch mit Minucius Felix und Klemens von Alexandrien finden sich in dieser Hinsicht Berührungspunkte. Vielleicht lagen gemeinsame Quellen vor. In der Logoslehre ist Tertullian unmittelbar von Tatian abhängig. [240a]

Minucius Felix, Sachwalter in Rom, schildert in dem anmutigen Dialog Octavius, dem ältesten Denkmal der lateinischen christlichen Literatur, die Bekehrung des Heiden Caecilius. Das Werk ist veranlaßt durch die Rede des Fronto gegen die Christen (im Jahr 142) und dürfte vor oder bald nach dessen Tode (um 180) geschrieben sein. Der christliche Verfasser tritt nicht nur als Vertreter des neuen Glaubens gegen die schwächliche Romantik, sondern auch als Verfechter eines freien neuen Stiles gegen das saftlose Archaisieren seines literarischen Gegners auf [241]. Octavius, aus dem Minucius Felix spricht, wirft seinem heidnischen Freunde Caecilius

das Schwanken zwischen Skepsis und Götterglauben vor[242]. Da eine ähnliche Unentschiedenheit später auch bei Kelsos vorkommt [243], ist man berechtigt, in der Schilderung des heidnischen Standpunktes nicht einen schriftstellerischen Kniff des Verfassers zu sehen, sondern ein zutreffendes Bild von dem Denken und dem Gemütszustand gebildeter heidnischer Kreise.

Es herrscht, so meint Caecilius, ein Schicksal ohne Gesetz. Die Welt ist Werk des Zufalls, Zusammenströmung der Elemente, die sich wieder auflöst. Wenn es göttliche Vorsehung gäbe, würden nicht Bösewichte herrschen, Edelgesinnte zugrunde gehen [244]. Da ist es am besten, am Überlieferten festzuhalten und den Vorfahren zu glauben, über welche die späteren Götter als Könige herrschten. Die in der fruchtbaren Urzeit entstandenen Kulte hätten sich bewährt und eben deshalb verbreitet [245]. Insbesondere das römische Volk habe offenkundig den Schutz seiner Götter genossen, die Vernachlässigung der Religion immer gebüßt [246]. Von diesem zweideutigen Standpunkt aus, der skeptisch und materialistisch beginnt und auf dem Wege über Romantik in den altertümlichen Spiritualismus der Volksreligion umschlägt, werden die Christen kritisiert. Es ist dem Heiden ärgerlich, daß so ungebildete Leute über das Weltall Bestimmtes aussagen wollen, wo unter den Gebildetsten so weitgehende Meinungsverschiedenheiten herrschen [247]. Dem konservativen Römer ist ihre Teilnahmslosigkeit gegen den Staat, ihr lichtscheues Treiben verdächtig [248]. Es ist armselig, bloß einen Gott zu verehren[249], noch dazu einen solchen, der so schwach ist, daß er seine Gläubigen gegen Verfolgungen nicht schützen kann (kein anständiger Gott darf seine Anhänger hinschlachten lassen). Die Allgegenwart dieses Gottes ist eine wahre Plage; es ist taktlos, daß er bei allen Handlungen zugegen sein will [250]. Empörend ist der Glaube der Christen, daß die auf göttlichen Gesetzen (auf einmal!) beruhende Naturordnung zusammenstürzen, ihre Leiber dagegen auferstehen sollten; empörend, daß sie sich selbst das ewige Leben versprechen, anderen ewige Strafen androhen, während sie doch selbst die Ungerechten sind; hier wiederholt Caecilius die bekannten erbärmlichen Vorwürfe der Blutschande und Menschenfresserei [251]. Ernst zu nehmen ist sein Einwand, daß ja die Christen nach ihrer eigenen Ansicht den Lohn gar nicht verdienen, da nicht

freier Wille, sondern Gnadenwahl den Menschen zur Seligkeit bestimme [252]. Die Berichte über die Unsterblichkeit sind sämtlich Erfindungen der Dichter. Wenn man sich schon einem philosophischen Systeme anschließen will, so empfiehlt sich die Sokratische Zurückhaltung und die akademische Skepsis [253]. — Octavius geht gleich auf das Ganze los: So wie man den Staat nicht führen kann ohne den Staatsorganismus erkannt zu haben, so kann man auch nicht leben ohne genauen Bescheid über den Menschen und seine Stellung zu Gott und Welt [254]. Solche Erkenntnis ist möglich und wegen der gemeinsamen Vernunft auch allen zugänglich [255]. Den Monotheismus beweist der Verfasser mehr rhetorisch als philosophisch aus der Einrichtung der Natur, der Gestirne, der irdischen Schöpfung, alte Argumente, die seit der attischen Philosophie immer wiederholt worden sind, — dann aus den Dichtern und Philosophen, deren Ansichten übrigens ohne Ordnung, stellenweise ungenau wiedergegeben werden [256]. Ausführlicher wird Platon gewürdigt [257], aber Sokrates als Possenreißer verhöhnt und nur als Zeuge für die Existenz von Dämonen angerufen [258]. Die Euhemeristische Theorie, die Caecilius für seinen konservativen Glauben anführt, verwendet Octavius begreiflicherweise dagegen [259]. Ein ernsthafter Einwand liegt in der Frage, warum jetzt keine Götter mehr zu den Menschen kämen [260], denn das Göttliche muß, wenn überhaupt, sich zu allen Zeiten offenbaren; ein Argument, dem bei der ziemlich allgemein zugestandenen Voraussetzung das Christentum im Kampf mit konkurrierenden Offenbarungsreligionen einen Teil seiner siegreichen Kraft verdankt. Die römische Geschichtsauffassung verwirft Octavius mit einer im Munde eines Römers befremdlichen Schonungslosigkeit: der römische Staat ist aus Verbrechen entstanden und durch Verbrechen groß geworden [261]. Erfolg und Mißerfolg werden von dem höchsten Gott verteilt, der übrigens den Römern keine Ausnahmestellung eingeräumt, sondern auch anderen Völkern, Assyrern, Medern, Persern, Griechen und Ägyptern große Macht gewährt hat [262]. Wunderbare Wirkungen und Prophezeiungen innerhalb der römischen und griechischen Religion sind unreinen Geistern zuzuschreiben [263]. Die schmutzigen Vorwürfe gegen die Christen fertigt Octavius mit gebührender Geringschätzung ab [264]. Die sittliche Überlegenheit der Christen zeige sich gerade bei den kritisierten Verfol-

gungen, auf deren Helden die Christen ebenso stolz sein könnten wie die Römer auf einen Regulus, ja noch mehr, da das Christentum auch Frauen und Kinder zu solchem Heroismus befähigte [265]. Das Christentum bietet das Höchste, was die Bildung der Alten in Weltanschauung und Gesittung und nur in ihren edelsten Vertretern erreicht hat, einem jeden seiner Anhänger. Es kann sich rühmen, das zu haben, was die Alten mit Mühe erstrebten [266].

Athenagoras aus Athen verfaßte um 177 eine Bittschrift an die Kaiser Mark Aurel und Commodus zugunsten der Christen. In ruhigem Ton wendet er sich als Philosoph an Philosophen, um die Christen gegen die Vorwürfe des Atheismus, der Blutschande und der thyesteischen Mahlzeiten zu verteidigen [267]. Der erste Vorwurf gibt ihm Anlaß, die monotheistischen Spuren bei antiken Denkern und Dichtern aufzuzeigen: fast alle haben selbst gegen ihren Willen die Einheit Gottes zugegeben [268]. Den Grund für diese Erscheinung sieht er in dem objektiven Sachverhalt und in der natürlichen Empfänglichkeit der Seele für das Göttliche. Dem verschiedenen Grade dieser Empfänglichkeit entsprechen Grade der Erkenntnis. Weil aber die alten Denker der eigenen Vernunft zu sehr vertrauten, gerieten sie miteinander in Widersprüche [269]. Die Christen halten sich an die Propheten, welche durch die Kraft des göttlichen Geistes über Gott und göttliche Dinge Offenbarungen verkündeten. Daß solche Offenbarung möglich sei, und daß man, wenn sie sich als göttlich erwiesen hätte, ihr folgen müsse, darüber weiß er sich mit den Hellenen einer Meinung [270]. In dem logischen Beweis für die Einheit Gottes bemüht er sich, aus der Idee der Vollkommenheit die Unmöglichkeit sowohl zweier in einem übergeordneten Wesen vereinigten als auch zweier für sich bestehenden Götter darzutun [271]. Er arbeitet stark mit räumlichen Vorstellungen, sowie bald darauf Irenaeus in seiner Widerlegung der gnostischen Vielgötterei, nur daß Irenaeus geschickter und gründlicher zu Werke geht. An seiner Darstellung der Trinitätslehre merkt man die Absicht, durch Betonung der Dreiheit im Göttlichen einer polytheistisch gerichteten Phantasie die christliche Gotteslehre zu empfehlen. Gott der Vater, der Unsichtbare und nur mit dem Verstande Faßbare, ist der Schöpfer und Leiter der Welt. In ihm ist seit Ewigkeit das Wort, der ewige Gedanke, der Sohn, der hervorgegangen ist, um für alles Körperliche,

das anfangs noch als qualitätslose Masse ohne Leben existierte, vorbildlicher Gedanke und schöpferische Kraft zu sein. Aber auch der Geist, der in den Propheten wirkt, ist eine Emanation Gottes, ausfließend und zurückkehrend wie ein Sonnenstrahl. Außerdem glauben die Christen an eine Menge von Engeln und Dienern, die Gott zu Hütern über die Welt und ihre Elemente gesetzt hat [272]. Und solche Menschen wagt man als Atheisten zu verschreien! Dann geht er zum Angriff über, weist nach, daß die griechischen Götter teils von Dichtern und Künstlern geschaffen, teils vergötterte Menschen sind und kritisiert die orphische Kosmogonie und die Stoische Theologie [273].

Geisterhafte Wirkungen in Tempeln und Götterbildern führt er auf Dämonen zurück, deren Existenz ihm Thales und Platon bezeugen [274]. Bei Abwehr der beiden anderen Vorwürfe spricht der Christ mit Wärme von der Achtung, die seine Glaubensgenossen vor dem Leib und dem Leben empfinden. Die Christen sind viel mehr Erhalter als Zerstörer des Reiches, sie flehen zu Gott um Ausdehnung der römischen Macht, da sie das Reich als ein Mittel zur Verbreitung der wahren Lehre betrachten [275]. Die eschatologische Lehre von der Auferstehung der Leiber sucht er in einer eigenen Schrift apriorisch dadurch zu rechtfertigen, daß Gott zur Auferweckung der Toten sowohl durch seine Allmacht befähigt, als auch durch seine Gerechtigkeit gewillt sei [276]. Dabei tritt er der unter anderen von Tatian vorgetragenen Idee entgegen, als ob der Leib nur um des Gerichtes willen auferweckt würde [277]; der Mensch ist vielmehr, da er das Bild des Schöpfers an sich trägt, nach Leib und Seele zu ewiger Dauer und ewigem Glück bestimmt [278]. Das Endziel erreichen nur wenige, die meisten irren ab. Der Philosoph tröstet sich damit, daß jeder in angemessener Weise für Gutes und Böses belohnt oder bestraft werde [279].

Theophilos von Antiochien verfaßte um 180 [280] apologetische Abhandlungen in drei Büchern an einen gewissen Autolykos. Mit einer an Fichte gemahnenden Wendung sagt er: Wenn du mir sagst, zeige mir deinen Gott, so möchte ich dir antworten, zeige mir erst den Menschen in dir [281]. Er erläutert diesen Gedanken durch das bekannte Platonische Gleichnis vom reinen und getrübten Auge. Gott ist unbeschreibbar; jeder Versuch einer Bestimmung (Licht, Wort, Vernunft, Weisheit) bezeichnet nur eine Wirkung, einen Aus-

fluß. Dabei geht Theophilos nicht zur negativen Theologie vor, er denkt die Wirksamkeiten und Ausflüsse ganz real, nur ist Gott noch viel mehr. Er umfaßt und durchdringt die ganze Schöpfung [282]. Mit seiner Weisheit erzeugt Gott das Wort, das er im Inneren trug, auch Gottes Geist genannt, und ließ es, als er beschlossen hatte zu schaffen, vor allen Dingen aus sich heraustreten [283]. Er gebraucht es als Mittel zur Schöpfung, die er aus dem Nichtseienden zu dem Zweck hervorbrachte, daß die Menschen Gott erkennten [284]. An Philon erinnert der Mythos, daß die Machtäußerungen Gottes sich gegenseitig dämpfen [285]. Der Mensch ist als Mittelwesen sowohl zur Sterblichkeit wie zur Unsterblichkeit fähig [286]. Der Baum der Erkenntnis war gut, Adam, der sich im Kindheitszustande befand, konnte die Erkenntnis noch nicht fassen, deshalb war ihm der Genuß von diesem Baume mit Recht verboten. Durch Ungehorsam erwählte der Mensch zunächst den Tod. Aber auch der Tod war insofern eine Wohltat, als ohne ihn die Umbildung des mißratenen Menschen unmöglich wäre. Das mißlungene Gefäß kann nur, wenn es eingeschmolzen ist, neu gegossen werden [287]. Der Sündenfall hat demnach den Aufstieg des Menschen zur Unsterblichkeit und Vergöttlichung [288] nur verzögert, nicht gehemmt. Im Anschluß an die Bibel berechnet er das höhere Alter der biblischen Weisheit. Daß Moses älter ist als Homer, war natürlich leicht zu zeigen; daß er aber 900—1000 Jahre vor Ilions Fall gelebt habe [289], das herauszubekommen, war allerdings ein Kunststück. Tatian hatte sich mit 400 Jahren begnügt. Für die alte Weisheit der Griechen fehlt dem Theophilos jedes Verständnis; er höhnt ihre Dichter und Philosophen, selbst Sokrates und Platon [290]; beruft sich aber doch — von oben herab — auf übereinstimmende Lehren [291]. Der göttliche Geist wirkt demnach lediglich in der alten und neuen Offenbarung, welche mit einer Zufluchtsstätte inmitten des stürmischen Meeres verglichen wird. Ohne sie wäre die Welt längst in Bosheit erstarrt [292]. Das Alte Testament behandelt Theophilos als vollkommen ebenbürtig, die Judenbibel ist ein christliches Buch [293]. Diese Fassung wählen alle christlichen Denker, welche ihre Religion gegen den Vorwurf der Neuerungssucht und Revolution in Schutz nehmen wollen und sich der Wertschätzung des Alten in einer romantisch gestimmten Zeit angepaßt haben. Es ist begreiflich, daß unter diesen Umständen Theophilos wenig

Gewicht darauf legt, das Neue im Christentum herauszuarbeiten. Nach dem Zusammenhang kann es nur in zwei Dingen liegen: in der Vermittlung untrüglicher Gotteserkenntnis und in der Mitteilung des ewigen Lebens. Der Weltverlauf läßt sich demnach in die Formeln zusammenfassen: Gott will erkannt werden und Wesen an seinem Leben teilnehmen lassen, darum entsendet er den Logos, schafft die Welt und den Menschen und führt diesen durch den Logos zur Erkenntnis Gottes und zur Vergöttlichung. Das sind Grundgedanken des Irenaeus.

Hier möge der Brief an Diognet von einem unbekannten Verfasser eingeschaltet werden, obwohl er nicht chronologisch festgelegt werden kann. Auch in dieser Schrift stehen die Begriffe Erkenntnis und Leben im Mittelpunkte. Den Sündenfallsbericht scheint der Verfasser allegorisch aufzufassen. Nicht der Baum der Erkenntnis bringt den Tod, denn Erkenntnis und Leben gehören zusammen [294], sondern ihr Mißbrauch. In der vorchristlichen Zeit findet der Verfasser nur Mißbrauch der Erkenntnis und daher kein wahres Leben [295]. Er tadelt die unbefriedigenden Äußerungen der Philosophen, erwähnt freilich dabei nur materialistische Theorien [296]. Die Welt geriet durch verkehrten Verstandesgebrauch immer mehr ins Verderben. Den Paulinischen Gedanken, daß unmittelbar vor der Ankunft des Erlösers das Maß der Ungerechtigkeit unter der Herrschaft des Gesetzes voll geworden war, verwendet der Verfasser, um das Heidentum jener Zeit zu kennzeichen [297]. Warum ließ Gott die Welt überhaupt so lange im Argen? Der langmütig zusehende Gott hatte einen geheimnisvollen Plan, den er nur seinem Sohne mitteilte. Er wollte zuerst die Menschen ihre Ohnmacht fühlen lassen, dann sandte er den Sohn, den Künstler und Bildner des Alls, zur Gründung des Christentums herab, nicht etwa einen der Himmelsfürsten oder einen von den mit der Verwaltung des Himmels oder mit den Angelegenheiten dieser Welt Betrauten [298]. Der Verfasser scheint hier dreierlei geistige Gewalten zu denken: solche, welche im reinen Geisteshimmel wohnen, dann Verwalter der Gestirne, endlich die Führer der menschlichen Geschichte — eine Dreiteilung, welche in der Gnosis wichtig ist. Da Erkenntnis und Leben zusammengehören und das Leben durch den Mißbrauch der Erkenntnis auf Abwege geraten ist, muß der Urheber des Lebens selbst kommen, um

Erkenntnis und Leben zu erneuern. Diese Erneuerung ist das Christentum und darum verhält es sich zur umgebenden Welt wie die belebende Seele zu ihrem Körper. Es hält die Welt zusammen [299].

Die Verhöhnung des Heidentums von Hermias ist eine kurze ironische Zusammenstellung heidnischer Widersprüche in Philosophie und Glauben von geringem Humor und ohne Leidenschaft und Gehalt.

In der Theologie der ersten Apologeten verdichten sich bereits die gemeinsamen Züge. Gott ist kategorienlos, affektlos (Theophilos, Aristides, Justin), ohne Anfang (Tatian), Schöpfer der Materie und ihrer Formen (Tatian), Weltbeweger (Aristides). Seine Einheit beweist Minucius Felix aus der Ordnung der Natur, Athenagoras auf Grund der räumlichen Anschauung des unendlich Ausgedehnten, die dann weiter wirkt auf Irenaeus und über Meliton von Sardes auf Tertullian, und aus dem Begriff der Vollkommenheit. Meliton behauptet geradezu die Körperlichkeit Gottes. In Spannung mit dieser drastischen Greifbarkeit Gottes sind die Annahmen, daß Gott nur mit dem Verstande erfaßbar (Athenagoras), ja daß er selbst nicht erkennbar, sondern nur aus seinen Wirkungen zu erschließen sei. Diese drei Ansichten bilden eine Reihe vom Massiven zum Subtilsten. — Vom menschlichen Erlöser sprechen diese Apologeten viel weniger als von seinem göttlichen Wesen. Dieses ist unter dem Logos, unter der Sophia des Alten Testamentes zu verstehen (Ariston von Pella). Er ist die Vernunftkraft Gottes, seit Ewigkeit mit Gott verbunden (Athenagoras, Justin), Ordner der Materie (Justin, Tatian), als *λόγος σπερματικός* in der ganzen Welt wirksam (Justin). Nach Tatian springt er durch einen Willkürakt Gottes hervor als Werkzeug der Schöpfung, nach Theophilos erzeugt Gott den Logos mit seiner Weisheit. Auch hier sind mehrere Ansichten in Spannung: Der ewige Hervorgang des Logos ist entweder ein einziger Akt oder ein allmähliches Geschehen, in welchem zwei Stadien, das Einwohnen und das Heraustreten, zu unterscheiden sind; der Bestand der zweiten göttlichen Gestalt hat seinen metaphysischen Grund entweder in der Natur oder im Willen Gottes. Diese Theorien kommen nicht gesondert, sondern in Verbindungen vor. Daß Gott immer mit Vernunft verbunden ist, und zwar durch Naturnotwendigkeit, nehmen alle an. Wenn man aber von

diesem Einwohnen das Hervorgehen zu einem selbständigen Wesen unterscheidet, dann liegt es nahe, da ja für diesen Prozeß kein immanenter Grund von vorne herein einleuchtet, einen Willensakt Gottes wirken zu lassen. Vereinzelt steht die rein gnostische Theorie des Theophilos: Gott verbindet sich mit Sophia wie mit einer Gattin und erzeugt den Logos. Mitgewirkt haben mag der Wunsch, schon den präexistenten Logos als einen Sohn Gottes anzuschauen. Wenn man nicht zwei Phasen im Leben des Logos unterscheidet, dann fehlt das Motiv, den Hervorgang aus dem Willen Gottes abzuleiten, es bleibt nur die Theorie einer Produktion aus der inneren Natur, welche dann auch nicht durch den väterlichen Entschluß zur Weltschöpfung bedingt ist. Dieser Gedanke führt zur immanenten Trinitätslehre. Ansätze dazu sind also schon in der frühchristlichen Apologetik vorhanden, deutlicher werden sie erst bei Irenaeus durch die im Kampfe gegen die Gnosis formulierte Forderung, daß der Hervorgang psychologisch richtig konstruiert sein müsse. Der irdische Heiland ist Sohn Gottes und nach der Auferstehung zu Gott erhoben worden (Aristides). Der Geist wirkt, nach Justin, in der Prophetie; er ist keine deutliche Gestalt. Vielleicht ist bei Theophilos die Sophia als Geist aufzufassen, so daß diese Trinität wäre: Vater, Mutter, Sohn. Durch Vermittlung des Logos sind von Gott Engel ausgegangen (Justin). Einige fielen ab und wurden Inspiratoren des Heidentums (alle Apologeten). Der Brief an Diognet scheint mehrere Regionen himmlischer Geister vorauszusetzen. Die Welt ist zuerst als gestaltlose Materie vom Vater geschaffen, dann vom Logos geordnet worden (Justin, Tatian). Wenn Theophilos die Welt aus dem Nichtseienden geschaffen sein läßt, so klingt das griechischen Ohren doch dualistisch, weil das Nichtseiende ein Platonischer Terminus für den ewig vorherseienden Stoff ist. Der Mensch ist frei trotz der Voraussicht Gottes (Justin, Tatian) und ist auch nach der Sünde frei geblieben (Tatian). Die Seele ist nicht an sich, sondern nur durch Verbindung mit dem Geist (Tatian), durch göttliches Geschenk (Justin, Theophilos) unsterblich. Ziel der Geschichte ist die Verbindung mit dem Geiste (Tatian), Verewigung (Justin). — Der Götterkult des Heidentums wird durch alle Apologeten abgelehnt, der römische Staat bald als Verbrecherinstitut herabgesetzt (Minucius Felix), bald als Werkzeug der Vor-

sehung, ja als Zwillingsbruder des Christentums gewürdigt (Meliton). In der heidnischen Weisheit findet Justin Spuren des ewigen Logos, andere sehen in ihr, soweit sie Wahres enthält, nur Entlehnung aus dem Alten Testament (so auch Justin, ferner Tatian und Theophilos) und im übrigen Selbstgefälligkeit und Widerspruch (Brief an Diognet). Das Alte Testament ist ein christliches Offenbarungsbuch (Tatian), da es bereits die Lehre vom Logos enthält (Ariston, Justin). Der Erlöser erschien zur Zeit der größten Entartung (Brief an Diognet), sein Werk ist Belehrung und Mitteilung des ewigen Lebens (Justin). Die Christen sind ein neues Volk, die Erhalter der ohne sie durch das Böse zusammenbrechenden Welt, das dritte Geschlecht über Heiden und Juden (Ariston), das im Alten Testamente prophezeite künftige Israel. Vereinzelt steht der Glaube des Tatian, daß die Menschen mit dem Tode leiblich und seelisch sterben und zum Gericht mit Leib und Seele wieder erweckt werden. Justin erwartet nach 6000 jähriger Weltdauer das 1000-jährige Reich Christi auf Erden. Die Allmacht Gottes verbürgt die Möglichkeit, seine Gerechtigkeit die Wirklichkeit der leiblichen Auferstehung.

Die frühchristlichen Väter sind zum Teil, die Apologeten sämtlich Zeitgenossen der gnostischen Hochflut. Die Gnosis entfaltet eine reiche Menge von Denkmöglichkeiten. Ihre Überwindung bewirkt, daß sich Schwankendes befestigt.

IV. GNOSIS

Die Gnosis wird verschieden beurteilt: als orientalische Mythologie [300] und deshalb in die Religionsgeschichte des vorchristlichen Ostens gehörig oder als eine Leistung griechischer Gestaltungskraft [301] von geschichtsphilosophischem Gehalt [302] und deshalb als wichtiges Glied sowohl in der griechischen wie in der christlichen Geistesentwicklung — je nachdem ein Forscher einen größeren Eindruck hat von dem Material, aus dem die Systeme gebaut sind, oder der Form, durch die es gestaltet, und den geistigen Sinn, durch den es belebt ist [303]. Die gnostischen Systeme sind auch nicht gleich, in vielen überwuchert die Wüstheit den kümmerlichen Sinn und selbst in den abstrakteren Systemen spuken noch allerhand Gespenster. Und doch hat diese Bewegung immer eine große Anziehungskraft ausgeübt; sie liegt nicht nur in dem Reiz, daß die seit der Kindheit jedem vertrauten Gestalten des christlichen Pantheon hier einmal in fremder Umgebung, durch sonderbare Schicksale und Entschlüsse mit anderen Göttern als den gewohnten verbunden auftreten; sie liegt darin, daß man ergriffene Seelen spürt, Menschen, die nach einem starken Eindruck von der Zeitenwende sich gewissermaßen an den Morgen der Schöpfung zurückversetzten, da noch nichts entschieden war, und nun zusehen wollten, woher das Übel kam (nach Tertullian das Hauptproblem der Gnosis) [304], was der Weltverlauf bis zur Zeitenwende bedeute, wonach die unter einem Druck seufzende Schöpfung verlange, worin das Werk des historischen Erlösers bestehe, wie diese tragische Weltzeit enden müsse. Auch ein so heftiger Gegner wie Tertullian hat dem Valentin Geisteskraft und Sprachgewalt zugestanden [305]. Der ungeheueren Erschütterung vollends, die den Markion angesichts der Erlösung ergriff, kann man nicht widerstehen. Wer Verständnis hat für umfassende Synthesen, die naturgemäß nicht anders als mythisch ausfallen können, — wie ja auch die deutschen idealistischen Lehr-

gebäude beweisen, hinter deren abstrakten Begriffen eine sehr lebhafte Phantasie, bei Schelling sogar gnostischer Herkunft, träumt, — der wird auch den höchsten Systemen der alten Gnosis die Anerkennung nicht versagen [306]. Die Bewegung als Ganzes hat des Abstoßenden genug: aber, wie schon die Gnostiker wußten, zu einer großen Sache gehört die Möglichkeit und zum Teil auch die begleitende Wirklichkeit großer Entartung, und neben dem erhabenen Sinn muß fast viel Torheit stehen.

Damit ist zugleich gesagt, warum es sich empfiehlt, die häretische Gnosis vor den christlichen Systemen zu besprechen. Ihr Material ist altertümlich, die Überwindung ihrer Vorstellungswelt daher eine Etappe auf dem Wege zur Abstraktion, den zu verfolgen eine der Aufgaben philosophiegeschichtlicher Darstellung ist. Die Gnostiker waren auch die ersten christlichen oder wenigstens christlich sein wollenden Systemschöpfer [307] ihres religiösen Glaubens; nach einem Ausspruche Tertullians haben sie, indem sie zur Bekämpfung herausforderten, die christliche Lehrbildung angeregt [308]. Es liegt in der Natur der Sache, daß sie manche dogmatische Formel vorwegnahmen. Denn da sie sich mit Fragen beschäftigten, die in der Tatsache des Christentums und im Glauben der Gemeinde lagen, so mußten sie auch, bei ihrem wuchernden Reichtum, manche Formeln finden, die sich in der Folge bewährten [309], aber auch solche, die später noch nach längerem Kampfe verworfen wurden [310].

Das Material der Gnosis ist mit einigen Strichen zu skizzieren. Es sind mythologische Gestalten, die durch Emanation, durch das Gleichnis der Ausstrahlung oder der Aussonderung aus der göttlichen Substanz, ohne daß diese dabei an Reichtum und Macht verlöre, miteinander verbunden sind; die Götterentstehung geht unter mannigfachen Zwischenfällen über in Weltentstehung. Der Begriff der Emanation kommt durch die Gnosis erst in Schwung. Um seine Vorgeschichte zu übersehen, genügt es nach einem kurzen Blick auf die älteren griechischen Theogonien (auf welche Irenaeus die Gnosis in letzter Linie zurückführte) [311], zuerst bei Heraklit, dann bei seinen Erneuerern, den Stoikern zu verweilen. Die Ursubstanz, die bei Heraklit und den Stoikern Stoff und Geist zugleich ist, differenziert sich, so zwar, daß sie bei Heraklit zum Teil, bei den Stoikern völlig in der Welt aufgeht, und entläßt aus sich vernünftige und ver-

nunftlose Wesen. Die Einzelwesen kehren nach ihrem Tode, die ganze Welt in großen Zeitabschnitten zu Gott zurück. Eigentliche Emanation ist das noch nicht, weil das Urwesen sich differenziert und nicht zugleich unversehrt in seinem Bereiche bleibt [311a]. Die zweite Bereicherung gewinnt der Begriff des göttlichen Prozesses durch Philon von Alexandrien. Da er bestrebt ist, alle möglichen Begriffe des griechischen Idealismus zur Auslegung der Heiligen Schriften heranzuziehen, und auf Systembildung nicht ausgeht, sind seine Begriffe nicht klar, sie schillern und gehen ineinander über und hinterlassen den Eindruck, daß sich das höchste Wesen stufenweise in ewigem Prozeß zu tieferen Wesenheiten herablasse oder verdichte und wieder zu sich selbst zurückkehre. Besonders markant treten hervor der Begriff des Logos, der sich wieder in zwei Potenzen spaltet, Güte und Macht, ferner Sophia, endlich die einzelnen Seelen. Zwischen diesen Wesenheiten gibt es mannigfache Übergänge. Macht man das, was bei Philon als Unklarheit noch stört, zum Prinzip, so erhält man die Vorstellung einer elastischen Substanz, die in fortwährender Spannung zwischen Einheit und Differenzierung begriffen ist. Der überlieferte Begriff der Transzendenz ist stark genug, sich in Philons Synkretismus zu behaupten; das Urwesen bleibt unversehrt. Mit dem Terminus Emanation, der allgemein zur Bezeichnung dieses Weltbildes gebraucht wird, ist nur der eine Teil des Vorganges festgehalten. Die philosophischen Emanationssysteme lehren nicht nur das Ausströmen aus Gott, sondern auch die Rückkehr des Vielen ins Eine. Für die Gnosis paßt dieses Wort gerade noch, denn die Entfaltung der Welt aus Gott hat hier etwas Naturhaftes, das durch ein der Natur entlehntes Bild richtig ausgedrückt wird, in der Schilderung der Rückkehr aber überwiegt nicht nur die Betonung des sittlichen Willens, was auch bei den Neuplatonikern der Fall ist, sondern vor allem die des individuellen, einzigartigen Ereignisses, wodurch allein schon die Erlösung von der Naturordnung weit abgerückt wird. Die Gnosis hat den Begriff der Emanation, wie gesagt, in Schwung gebracht, aber auch zu Tode gehetzt. Seine Entartung lassen gewisse koptische Schriften aus der Verfallszeit erkennen; Schwadronen von Göttern oder bloß gelallten Wörtern — es sind wahrscheinlich die beim Zungenreden hervorgestoßenen Laute — sprudeln da hervor [312]. Dem indischen Pantheismus ver-

zeiht man den Wahnsinn der Gleichsetzungen, das Auftürmen von Distinktionen und Subsumptionen, um sogleich alles wieder in das Eine aufzulösen, weil im indischen Denken die Kraft einer großen Phantasie zu verspüren ist, so daß diese Spekulation durch ihre wuchernde Maßlosigkeit selbst wieder symbolisch wirkt und das Wesen des Gottes, den sie ausdrücken will, den Gott, der ziellos und verschwenderisch schafft und das Geschaffene in Massen wieder zerstört, wirklich zum Ausdruck bringt. Den erwähnten ägyptischen Schriften fehlt diese Kraft [313], sie machen den Eindruck eines müde gelaufenen, im Mechanischen erstarrten Denkens. Auf eine terminologische Ähnlichkeit aber soll noch hingewiesen werden. Wenn Deussens Übersetzung richtig ist, so heißt *brahman* ursprünglich die Anschwellung, die Erweiterung der Seele im Gebete, dann erst das Wesen, mit dem sich die Seele in der Ekstase eins fühlt. Ebenso ist in diesen koptischen Schriften das Wort Mysterium zweideutig. Es bedeutet sowohl eine Methode zur geistigen Erhebung als auch das Weltwesen selbst. Jedes Ding, heißt es in einem dieser Bücher [314], folgt seiner Wurzel und weil der Mensch ein Verwandter der Mysterien ist (d. h. seiner metaphysischen Wurzel, also des All-Einen), so hat er das Mysterium (d. h. Lehre und Kult) vernommen. Man begegnet auch in den entwickelten gnostischen Systemen der Schilderung metaphysischer Vorgänge, die nichts anderes sind als Projektionen von Erfahrungen der Intuition und der Ekstase.

Inmitten des Stromes, der von Gott her fließt, steht bei Philon der Logos. Er ist nicht die einzige Gestalt, die sich der religiösen Phantasie nähert mit dem Anspruch, als Bürge für Hoffnungen zu gelten [315]. Seelenvoller als die aus dem Morgengrauen religiösen Denkens herrührenden schlangenförmigen Götter ist die in vielen gnostischen Systemen wiederkehrende, in Irrtum oder Leiden sinkende und sich wieder erhebende Gottheit, die bald als weibliches, bald als männliches oder mannweibliches Wesen vorgestellt wird. Als Göttin hat sie verschiedene Namen; sie heißt Helena bei den Simonianern, Barbelo bei den nach ihr benannten Gnostikern [316], Sophia im System der Pistis Sophia, bei den Valentinianern und anderen. Sollte auch, wie Bousset annimmt [317], der Bezeichnung eines zweideutigen Wesens, wie es die sündigende Göttin ist, mit dem erhabenen Namen der

alttestamentlichen Weisheit ursprünglich eine judenfeindliche Absicht zugrunde liegen, schließlich wird durch diesen Namen umso entschiedener ausgedrückt, daß diese Göttin ein durch die Sehnsucht nach Weisheit erlösungsfähiges Wesen ist. Die andere männliche oder mannweibliche Gestalt ist der Urmensch, Anthropos bei den Valentinianern, Gayomard bei den Persern, ein Wesen iranischer Herkunft [318]. Der Gedanke der verschiedenen Mythen um ihn herum ist: Schöpfung ist Einkerkerung der himmlischen Seelen in den Stoff, Erlösung ihre Befreiung aus dem Stoff [319]. Anthropos und Sophia werden so zu Vorbildern der menschlichen Seele und bedeuten schließlich dasselbe, ebenso wie bei Platon der mythische Eros und die philosophische Psyche. Mit dem Urmenschen geht gelegentlich eine Erlösergestalt zusammen, die dem babylonischen Vorstellungskreis zu entstammen scheint [320]. Auch der Erlöser steigt herab, doch nicht durch ein Verhängnis oder eine Schuld gezwungen, sondern aus freien Stücken, um die in Sünde und Leid befangene Seele zu erretten oder das Chaosungetüm zu besiegen. Es liegt in der Natur dieses Gottes, daß er sich nur schwer in ein Symbol der Menschenseele umwandeln läßt. Auf Erden zu leiden und sich nach Befreiung zu sehnen, ist Menschenlos; siegreich und segensreich zu schaffen, ist wenigen gegönnt. Deshalb eignet sich diese mythische Gestalt zur Verbindung mit der markanten Erscheinung eines historischen Erlösers. Eine solche Verbindung bereits in der Paulinischen Christologie zu erblicken, ist nicht notwendig, da diese sich aus der Vision des Apostels und aus Worten Jesu über seine ewige Herkunft vom Vater hinlänglich erklärt. Aber in dem Mythos vom Abstieg des Auferstandenen in die Unterwelt liegt die Verbindung vor [321]. — Schon zu Beginn dieser Darstellung wurde eines weiteren Motives der gnostischen Spekulation gedacht, der Idee, daß die Sternmächte eine Gewaltherrschaft über die Menschen ausüben, aus der nur ein hoch über der Welt thronender Gott befreien kann. Diese Anschauung, in der ursprünglich wohl nur der Sieg der persischen Religion des Ahuramazda über das astrologische Pantheon der Babylonier zum Ausdruck kam [322], enthält einen sehr entwicklungsfähigen Keim. Sie läßt sich so ausdeuten, daß die Erlösung einer ganz anderen Ordnung angehöre als die Natur, einer Ordnung, die der Natur entgegengesetzt ist, und führt zu der Metaphysik,

die einem ganz bestimmten religiösen Typus entspricht, von dem schon die Rede war, dem Typus der zweimal geborenen Menschen. Das dualistische Weltbild ist fast durch alle gnostischen Systeme hindurch noch zu erkennen [323]. In allen erscheint jener höchste Gott, der ungenannte Vater, in allen erscheinen die Herren dieser Welt, Demiurgen, Archonten oder anders benannt. Das Götterchaos der ägyptischen Gnosis, das einem Monismus nach Art des indischen als seinem idealen, aber nicht erreichten Ziele zustrebt, und der iranische Dualismus mit dem überseienden Gott, das sind die beiden Grenzen, zwischen denen sich der metaphysische Oberbau der Gnosis bewegt. Die entwickelteren gnostischen Systeme versuchen einen Ausgleich. Den überseienden Gott, der als kategorienlos eigentlich auch über Gut und Böse erhaben sein muß, kann man schließlich, wenn auch nur indirekt, zum Urheber der materiellen Welt machen. Schon in der persischen Spekulation finden sich Versuche, den Dualismus in den beiden allein möglichen Formen zu überwinden, architektonisch, durch Einschaltung eines Mittelbegriffes — hier haben der Erlöser und die Menschenseelen Platz und das Weltbild wird triadisch — oder begrifflich, indem die beiden Weltwesen oder Weltsubstanzen aus einer höheren Einheit abgeleitet werden [324]. Ein so erreichter Monismus unterscheidet sich von dem aus dem Chaos der Götter hervorgegangenen durch seine Tendenz zu den klaren Begriffen — Licht Dunkel, Gut Böse — aus denen er gewonnen worden ist. Dieser Oberbegriff war in der späteren persischen Philosophie nach dem Berichte des Eudemos, eines Schülers des Aristoteles, die unendliche Zeit, *zervan akarana* [325]. Sie entläßt aus sich zwei Götter, von denen zuerst der böse Ahriman und, nachdem seine Zeit abgelaufen ist, der gute Ormuzd die Welt beherrscht [326]. Die Götter sind also Zeitgötter, für Weltperioden charakteristische Götter, Söhne des obersten Gottes der Zeit. Der Name Äonen, Weltzeiten, der in den gnostischen Systemen oft für die aus dem höchsten Gotte hervorgegangenen Wesen gebraucht wird, hat hier einen vollen Sinn. Bei den Gnostikern ist die ursprüngliche Anschaulichkeit bereits verblaßt [327], aber noch erkennbar. Indem die Gnostiker den Begriff des Äons ins metaphysische Empyreum versetzten, gaben sie zu verstehen, daß es ihnen darauf ankam, für die Zeit und die Ereignisse in ihr eine metaphysische Wurzel zu finden, Ge-

schichtsmetaphysik zu betreiben. — In diese absterbende Vorstellungswelt kommt Erregung und ein letztes Aufflakkern des Lebens durch die erschütternde Kunde, daß der Erlöser wirklich gekommen sei [328]. Sie wallt noch einmal auf, in bunter Fülle entsteigen ihrem Fruchtboden Offenbarungen, Lehrsysteme und Kulte, einige wenige geradezu mit dem Stempel der Verworfenheit gezeichnet, andere trivial, andere voll Tiefsinn und Schönheit, alle durch die aus dem alten Orient ererbte Phantastik fremdartig und lebensunfähig. Es dauert nicht lange, so sind sie wieder zerfallen. Nur der spätere und der eigentlichen Gnosis nach Ursprung und Gedankengehalt ferner stehende Manichäismus hält sich noch einige Zeit. Aber der Geist, der sie gestaltet hat, verkörpert sich, nachdem die gnostische Hülle von ihm abgefallen, in den mythenfreieren, der wirklichen Geschichte und der wirklichen Abstraktion näherstehenden Vorstellungswelten der Bibel und des spätantiken philosophischen Synkretismus, es entstehen der Reihe nach die christlichen Gedankensysteme des Irenaeus, Tertullian, der Alexandriner Klemens und Origenes, das Dogma einerseits, der Neuplatonismus anderseits.

Um in die gnostischen Systeme Übersicht zu bringen, und die a priori möglichen Konstruktionen zu veranschaulichen, dazu möge ein abstraktes Schema dienen, das aus den Prinzipien angelegt ist, die für die Konstruktion einer christlichen Geschichtsmetaphysik in Betracht kommen. Über der Welt der Materie und der tieferen Lebewesen mögen sich die individuellen Menschenseelen erheben; logisch und metaphysisch stünden über ihnen, mannigfach geteilt, historische Potenzen, Kulturideen, *λόγοι σπερματικοί*, Volksgötter, unter ihnen als markante Gestalt der Gott oder Engel des jüdischen Gesetzes; diese historischen Geister kann man sich in einem Gott zusammengefaßt denken, der das ganze Menschengeschlecht leitet, einem ewigen Propheten [329], einem historischen Logos, einer Idee des Menschen, dem Genius der Gattung; über diesen stünden Wesen, die den Kosmos in den Händen haben, Gestirngötter oder Engel, sei es differenziert, sei es vereinigt in einem kosmischen Prinzip, dem Schöpfer Demiurgos oder dem kosmischen Logos, dem Inbegriff der Weltschöpfungsgedanken; darüber könnte noch ein Gott oder eine Welt göttlicher Potenzen thronen, reingeistig, über diese Welt hocherhaben.

Nun dringt in die tiefere Welt der Menschen der Erlöser herein. Es handelt sich darum, seine Stellung zu den übrigen Weltwesen und die Stellung der von ihm gestifteten Religion zu den übrigen auf Erden wirksamen Kräften anzugeben. Diese Fixierung ist eine Bewertung. Mit Wertangaben müssen nun wie mit Vorzeichen die Größen dieses Weltsystems versehen werden.

Der Befreier ist jedenfalls gut. Es besteht ein Präjudiz dafür, daß er unter den Mächten des zweiten Bereiches, den nationalen Potenzen, mit dem Gott des alten Gesetzes irgendwie in einen Gegensatz kommt. Auch ist die Konstruktion wahrscheinlich, daß er zu den Mächten des dritten Bereiches, zu den kosmischen Potenzen, zum Schöpfergott nicht gut steht. Der Schöpfer und die Astralgötter sind als Bedrücker in den gnostischen Systemen nicht gut, sondern entweder indifferent oder geradezu böse. Und wie steht der Erlöser zum Höchsten? Das hängt davon ab, wie die höchste geistige Welt sich zum Sittlichen verhält. Es sind natürlich hier drei Konstruktionen a priori möglich. Das höchste Wesen kann gut sein, dann stammt der Erlöser direkt oder indirekt von ihm und ist berufen, die Verbindung der menschlichen Seele mit dem Höchsten herzustellen. Er kann indifferent sein, dann sind Gute und Böse in gleicher Weise seine Söhne, er hat Interesse an der Aufrechterhaltung der Ordnung im ganzen und kann den rein sittlichen Erlöser zulassen, damit das Leben in der Welt einen neuen Impuls erhalte. Das höchste Wesen kann endlich furchtbar sein, wie etwa der Schopenhauersche Weltwille oder das dämonische Wesen in der Bhagavatgita. Auch ein solches Wesen könnte schließlich einen Erlöser zulassen, da es das Gute als Ingrediens und Lockmittel gebrauchen könnte, um das dämonische Leben nicht aussterben zu lassen. Dies ist demnach das Thema der Gnosis: mit Benützung der überlieferten Mythologeme und des Logos oder neuer nach ihrem Ebenbild erfundener Gestalten sind nach Bauplänen, die sich dem abstrakten Schema nähern, Weltsymbole zu konstruieren, die den Eindruck von der Wende der Zeiten darstellen.

Es ist bezeichnend für die Geistesgeschichte der Mittelmeerländer, daß von den drei zuletzt erwähnten Konstruktionsmöglichkeiten die dritte, mit dem teuflischen Wesen an der Spitze, sich überhaupt nicht findet, die erste bedeutend überwiegt, an die zweite nur hin und wieder Annäherungen

vorkommen. Doch ganz fehlt der dunkle Abgrund, das Unheimliche, dem höchsten Begriff auch in den Systemen einiger christlicher Theologen nicht. Die Mannigfaltigkeit der möglichen gnostischen Systeme wird weiter dadurch eingeschränkt, daß bei weitaus den meisten die Götter der Schöpfung und die Gesetzgeber gleich beurteilt oder gleichgesetzt werden. Es lassen sich daher drei große Gruppen unterscheiden: 1. solche Systeme, die den Schöpfergott und den Gott oder die Götter der Gesetzgebung als gute Wesen anerkennen oder zwischen ihnen und dem Gott der Erlösung höchstens einen Rangunterschied, aber keinen Gegensatz annehmen; 2. solche, die gegen den Weltschöpfer und gegen den Gott des jüdischen Gesetzes als böse oder minderwertige Geister für den Gott der Erlösung Partei ergreifen; 3. solche, welche in der Schöpfung und mehr noch in der Gesetzgebung gewisse gute Bestandteile anerkennen und die Geschichte als eine Reihe von Durchgangsstadien zur vollen Erlösung betrachten. Diese Einteilung stammt von dem Christenbestreiter Kelsos [330] her, der sie auf die Christen überhaupt mit Einschluß ihrer Sekten angewendet hat; auch Harnack benutzt sie.

Zur ersten Gruppe gehören streng genommen alle rechtgläubigen Theologen, Johannes, Paulus und die späteren; in der Richtung zur Häresie bewegt sich der Verfasser des Barnabasbriefes, noch weiter in dieser Richtung jene judenchristlichen Kreise, aus denen die Vorlagen der fälschlich dem Klemens zugeschriebenen Schriften, der Pseudoklementinen, hervorgegangen sind, ferner die häretischen judenchristlichen Sekten der Ebioniten und Elkesaiten; ihr nahe steht der Heidenchrist Kerinthos. Die Pseudoklementinen (Rekognitionen und Homilien) [331], nach Harnack in der vorliegenden Gestalt aus dem 4. Jahrhundert stammend, sind von katholischen Christen verfaßt, aber mit Benützung judenchristlicher Schriften, die dem Gemeindeglauben so nahe standen, daß die Bearbeiter das Häretische übersahen. Die Rekognitionen bekennen den Schöpfer als den einen höchsten Gott und bekämpfen die von Simon gestiftete Gnosis. Das Organ Gottes zur Schöpfung ist der Geist, der Eingeborene. Gutes und Böses stammen aus dem freien Willen. Der Weg zur Anschauung Gottes ist das Gesetz; um es richtig zu verstehen, ist die Überlieferung nötig, die von dem vollkommenen Propheten Christus durch die Apostel

herfließt. Bleibendes Gesetz sind die zehn Gebote, das Opferwesen ist durch die Taufe ersetzt. Erlösung ist Belehrung. Der Heide, dem Gott die Liebe zu Jesu verleiht, soll auch dem Moses glauben, der Hebräer, dem Gott den Glauben an Moses gibt, auch an Jesus. Noch weiter vom orthodoxen Wege entfernen sich die Homilien. Auch sie setzen voraus, daß das Werk des wahren Propheten Jesus Christus eine Lehre sei, und zwar die, daß Ein Gott ist, der Schöpfer der Welt und gerechte Vergelter, der jedem nach seinen Werken Lohn und Strafe zuteilen wird. Aber in eine gefährliche Nähe zum persischen Dualismus kommen sie durch den Gedanken, daß die Welt nach Gegensätzen gegliedert sei. Nicht nur, daß Gott die geschaffene Materie durch die Gegensätze von Trocken und Feucht, Warm und Kalt scheidet, aus deren Verbindung die vier Elemente entstehen, der Gegensatz liegt tiefer; Gott selbst bildet mit seiner weltgestaltenden Weisheit sowohl eine Einheit — dieses Verhältnis heißt nach Stoischer Terminologie Systole, Zusammenfaltung — als auch eine Zweiheit, die Ektasis, und auch die Weltzeit hat er in zwei Teile geteilt, von denen die eine unter dem Satan, die andere unter Christus steht. Neben dieser rein iranischen Auffassung steht unausgeglichen die Theorie des ewigen Propheten, der unter verschiedenen Namen bei Juden und Heiden gewirkt haben soll. Der Mensch ist frei; zur Rechtfertigung vor Gott genügt die Annahme einer der beiden Offenbarungen. Die Seelen der Gottlosen werden vernichtet.

Nicht hierher zu rechnen sind die früher als Häretiker betrachteten Nazoräer des Epiphanios, welche nach den Untersuchungen von Schmidtke[332] den judenchristlichen Teil der gemischten Gemeinde von Beröa in Syrien bildeten, den Glauben der großen Kirche hatten, Paulus anerkannten, das kirchliche Neue Testament gebrauchten und sich von der großen Kirche nur trennten, um die jüdisch-nationale Sitte nicht aufgeben zu müssen. Die Ebioniten[333] verwarfen vom Alten Testament die blutigen Opfer, David, Salomon und die Propheten, vom Neuen Testament den Apostel Paulus, sie wollten also Judentum und Christentum durch Weglassen jener Bestandteile vereinigen, die am leichtesten in Widerspruch miteinander geraten könnten, eine verarmende Methode, welche die Großkirche nicht befolgte; es hat deshalb auch länger gedauert, bis sie die Spannung zwi-

schen diesen Bestandteilen ins Gleichgewicht gebracht hat. Jesus ist der Sohn Josefs und Mariä und hat durch getreue Befolgung des Gesetzes die Messiaswürde verdient. Nach Epiphanios [334] hielten einige von ihnen Christus für eine Wiederverkörperung des Adam, andere lehrten, Christus sei ein vor allen Geistern geschaffenes und sie überragendes Wesen, das in Adam, in den Patriarchen und zuletzt mit dem Leib des Adam erschienen sei und gelitten habe. Der Name der Sekte (*ebjon* = arm) enthält vielleicht eine Erinnerung an das palästinensische Urchristentum. — Die Elkesaiten [335], benannt nach El Chasai, der zur Zeit Trajans lebte, hielten an Sabbat und Beschneidung fest, lehrten einen höchsten Gott, einen Sohn Gottes und einen Heiligen Geist, der als Gottes Weisheit, *ruach*, Sophia, weiblich vorgestellt wurde. Zwischen Aaron und Christus nahmen sie keinen Propheten an, d. h. sie verwarfen ungefähr denselben Teil der alten Offenbarung wie die Ebioniten. Christus ist wiederholt geboren worden. Andere hielten Jesum für einen Menschen, auf den sich die Kraft des Heiligen Geistes herabgesenkt habe. Seine eigene Offenbarung führte El Chasai zurück auf die Erleuchtung durch einen hohen Engel und den Heiligen Geist. In beiden Systemen erscheint also das Christentum als die unmittelbare Fortsetzung der Urzeit bis zum Gesetz des Moses, in beiden kommt die Idee eines ewigen Propheten vor, der sich wiederholt und zuletzt in Christus verkörpert hat, also ein Wesen, das ungefähr einem Genius der Gattung entspricht. Auch hier wie in den Homilien wird die Theorie vom ewigen Propheten durchkreuzt von der iranischen Vorstellung der entgegengesetzten Gottessöhne. Epiphanios [336] berichtet, daß es nach der Ansicht einiger Elkesaiten zwei Diener Gottes gebe: Christus und den Teufel. Gemäß der Bitte eines jeden habe Christus im Auftrage des Allmächtigen die Herrschaft im künftigen Weltalter erlangt, der Teufel im gegenwärtigen. Diese Vorstellung nennt Harnack [337] altsemitisch, es liegt aber wohl näher, an die persische Lehre von den beiden Weltaltern des Ahriman und Ormuzd zu denken, die beide aus der unendlichen Zeit hervorgehen; von welcher Lehre sie sich eigentlich nur durch die biblischen Namen unterscheidet. Sie setzt voraus, daß die ganze gegenwärtige Weltordnung auf Grund eines Vertrages unter dem Teufel steht; müßte also leugnen, daß das himmlische Wesen, der Sohn Gottes, der ewige Pro-

phet, bisher in der Welt erschienen sei, ja überhaupt erscheinen konnte.

Kerinthos, der um 115 in Kleinasien wirkte, nachdem er wie Hippolytos [338] berichtet, in Ägypten, d. h. in Alexandrien seine Bildung genossen hatte, lehrte Ein Urwesen, aus dem der Eingeborene und der Logos hervorgehen. Tief unter diesen Göttern steht der Weltschöpfer und Gesetzgeber des Alten Testamentes, den die Juden als den einzigen Gott verehrten. Kerinth war wohl der erste, der den Weltschöpfer vom höchsten Gott, den himmlischen Christus vom Menschen Jesus, dem Sohne des Weltschöpfers, trennte. Bei der Taufe stieg der reingeistige Christus auf Jesus herab. Der Heiland verkündete nun den höchsten Gott und das ist seine Erlösungstat. Vor dem Leiden verließ das himmlische Wesen den Menschen Jesus. Sein Tod hat keine erlösende Bedeutung [339]. Epiphanios [340] schrieb dem Kerinth ein partielles Hinneigen zum Judentume zu, d. h. daß dieser dem alten Gesetz eine relative Bedeutung eingeräumt wissen wollte. Von den Paulinischen Gedanken hält er fest: Offenbarung ist Lehre, es gibt eine Kindheitslehre für die seelische Stufe und eine Lehre für die Herangereiften auf der geistigen Stufe, die eine ist das Alte Testament, die andere das Evangelium. Dagegen streicht er die Spekulationen über das Amt der Verdammnis und den Tod des Heilandes und fügt einen neuen, vielleicht nicht von ihm erfundenen, aber jedenfalls fortan wiederkehrenden Gedanken hinzu, daß die verschieden wertvollen Offenbarungen auf geistige Wesen verschiedenen Ranges zurückgehen. (Ganz fremd ist schon dem Apostel Paulus dieser Gedanke nicht, denn auch er läßt das Zeremonialgesetz durch Engel zu den Juden kommen.) Durch die Ideen der abgestuften Offenbarung und der abgestuften geistigen Wesen, die hinter der Offenbarung stehen, bereitet das System des Kerinth die der dritten Gruppe angehörigen Lehren der Valentinianer vor. Es wäre ganz zur dritten Gruppe zu rechnen, wenn zwischen dem höchsten Gott und dem Weltschöpfer ein Bruch angenommen würde. Nach Irenaeus [341] ist das Johannesevangelium gegen Kerinth geschrieben. Da die Abfassungszeit des vierten Evangeliums nicht feststeht und möglicherweise noch in die letzten Jahre des ersten Jahrhunderts fällt, so läßt sich nur soviel sagen, daß die Tendenz des Johannesevangeliums der des Kerinthischen Lehrsystems widerspricht. Kerinth

trennt den Schöpfer vom höchsten Gott, seinem Logos und dem himmlischen Christus, das Evangelium behauptet die Identität des Logos der Schöpfung mit dem geistigen Wesen, das in Jesus Christus Fleisch angenommen hat. Eine Sonderstellung zwischen der ersten und zweiten Hauptgruppe nehmen die Antitakten des Klemens ein [342], der Gott der Güte ist bei ihnen zugleich Schöpfer, der Gesetzgeber ist böse; die Antitakten waren daher Immoralisten.

Die Systeme der zweiten Gruppe bekämpfen den Gott oder die Götter der Schöpfung und des alttestamentlichen Gesetzes. Der Kampf richtet sich nicht in allen Systemen mit gleichem Nachdruck gegen beide. Bald werden Schöpfer und Gesetzgeber gleichgesetzt, bald getrennt, auch tritt manchmal die eine oder die andere Gestalt mehr zurück. Diese Gruppe umfaßt die meisten gnostischen Systeme; von ihnen zu denen der dritten Gruppe gibt es zahlreiche Übergänge. Hierher gehört vor allem das System Simons des Magiers [343] aus Samaria, den die christlichen Ketzerbestreiter als den Urheber der Häresie ansehen. In seinem Lehrgebäude und in denen seiner Schüler steht nicht der Heiland der Christen im Mittelpunkt, sondern Simon selbst, aber die Einwirkung des Christentums ist doch zu verspüren. Irenaeus erzählt, Simon habe in Tyros eine Hierodule namens Helena losgekauft und sie für eine Verkörperung des göttlichen ewigen Schöpfungsgedankens, sich selbst für den höchsten Gott ausgegeben [344]. Als die göttliche Helena noch in ihrer himmlischen Heimat war, erkannte sie die Gedanken ihres Vaters, aber da sie selbst schaffen wollte, trennte sie sich von ihm und brachte Erzengel und Engel hervor, welche die Welt bildeten. Da diese die Unbotmäßigkeit der Mutter geerbt hatten, wollten sie die Überlegenheit der Helena nicht anerkennen und hielten sie gefangen in der irdischen Schöpfung zurück. Um der Stolzen jede Rückkehr zum Vater unmöglich zu machen, schickten sie sie von einer Inkarnation in die andere immer tiefer hinab. Sie war die Helena des trojanischen Krieges und sank schließlich zur Hierodule. Von den Engeln sind die jüdischen Propheten inspiriert, der wahre Gläubige will daher von diesen nichts wissen [345]. Die Herrschsucht der Engel zerrüttete die Welt [346], d. h. die Geister hielten untereinander keinen Frieden, jeder wollte der Erste und Mächtigste sein, darum gab es auf Erden Krieg und Verfolgung. Die

Tendenz zur Weltreichsbildung also, die böse Eris, würde Hesiodos sagen, im größten Stile ist schuld daran, daß die Welt so tief herabgesunken ist. Geheilt werden kann sie nur durch ein geistiges Prinzip der Versöhnung, aus dem Völkervereinigung und Weltfriede ebenso hervorgingen, wie durch die streitsüchtigen Geister die Welt zerstört worden ist. Dies scheint der Zweck der Simonianischen Religion gewesen zu sein, wenn man aus den Formeln auf die Absicht schließen darf. Simon lehrte nämlich weiter: Als die Zerrüttung unerträglich geworden war, erschien der höchste Gott als Vater in der Gestalt des Simon in Samaria, als Sohn unter den Juden, als Geist unter den Heiden [347]. Hier ist sowohl die der christlichen Trinitätslehre entlehnte Form als auch der Inhalt zu beachten. Das Christentum soll summarisch übernommen erscheinen, indem die Offenbarung des Sohnes anerkannt wird, aber zugleich überboten, da es nur einen Teil der vollen Offenbarung ausmacht. Was ist unter dem Geist bei den Heiden zu verstehen? Man möchte an die griechische Philosophie denken. Dann wäre der Sinn der Formel der: Simon, als Verkörperung des höchsten Gottes eingeweiht in den eigentlichen Schöpfungs- und Geschichtsplan, erlöst die Menschen durch eine völkerversöhnende Religion, welche unter Ausschluß des Judentums den Wahrheitsgehalt des Evangeliums und der heidnischen Weisheit überbietend zusammenfaßt. Das Programm ist dem Stoischen verwandt (auf die Verwandtschaft mit der Stoischen Lehre dürfte das Urteil Hippolyts zurückzuführen sein, daß Simon vieles von Heraklit habe), unterscheidet sich aber durch das ablehnende Urteil über die Weltreiche. Simon erblickt in ihnen nicht Ansätze zum vernünftigen Weltstaat, wie dies den Stoikern noch möglich war, die sich über die Härte des Willens zur Macht mit dem Satze hinweghalfen, daß Vernunft und Notwendigkeit dasselbe seien: die großen Staaten sind ihm verfehlte Unternehmungen und er dürfte Moses und die Propheten deshalb verworfen haben, weil er sie als Verkünder eines jüdischen Imperialismus betrachtete, und die Lehre Jesu Christi unter anderem deshalb gebilligt, weil sie den jüdischen Weltstaat ablehnte. Mit dem in seiner Lehre ausgesprochenen Verhalten zum Christentum ist das, was in der Apostelgeschichte über Simon berichtet wird, vereinbar. Er suchte Berührung mit den Christen, weil er ihre Kraftäußerungen,

die auf ihn Eindruck machten, gerne für sich gehabt hätte. Neben den geschlossenen Gedanken des Simonianischen Systems steht als erratischer Block die Erlösung der Helena. Simon ist nämlich nicht nur gekommen, um die Völker zu befreien, sondern auch um Helena zu erlösen. Zwischen dem Schicksal der Menschen und dem der Helena besteht kein innerer Zusammenhang, außer es wird Helena zum Symbol der Menschenseele zurückgebildet, sondern nur die äußerliche Beziehung, daß die tiefste Erniedrigung der Helena zeitlich zusammenfällt mit dem größten Unglück der Völker. Manche Forscher haben angenommen, der Bericht vom Zusammentreffen des Simon und der Helena sei ein Mißverständnis der christlichen Berichterstattung oder ein ätiologischer Mythos zu einem bestehenden Kult. Hippolyt und Tertullian erzählten nämlich, die Simonianer hätten Simon und Helena als Zeus und Athene verehrt. Daraus könnte man den Bericht bei Irenaeus ableiten, aber näher besehen, bringt die Notiz des Tertullian außer den griechischen Götternamen nichts Neues. Es ist immerhin möglich, daß der Bericht des Irenaeus auf Wahrheit beruht. Der Charakter der Göttin — ihr Stolz und ihr schweigendes Ertragen — ist so deutlich gezeichnet, als wäre eine wirkliche Persönlichkeit damit getroffen. Jedenfalls erscheint fortan, in wohltätigem Gegensatz zu Philon[348], das weibliche Prinzip in den gnostischen Systemen, so in der Pistis Sophia und bei den Valentinianern, nicht mehr als etwas schlechthin Minderwertiges, sondern als ein Wesen von tragischer Größe. In den auf judenchristlichem Standpunkt stehenden pseudoklementinischen Schriften wird eine abstraktere und geschlossenere Gestalt der Simonianischen Häresie bekämpft [349]. Der Mythos der Helena ist verschwunden, jede Seele ist von den Weltgeistern gefangen und wird vom Erlöser befreit. Dies ist auch die Lehre der *Μεγάλη ἀπόφασις*, des späteren Hauptwerkes der Schule [350]. Der Samaritaner Menandros verheißt seinen Anhängern schon jetzt Auferstehung und Unsterblichkeit [351]. Das gibt nur einen Sinn als Polemik gegen die christliche Auferstehungslehre und als Richtigstellung des ihr zugrundeliegenden Gedankens: bei der Erlösung kommt es auf geistige Erhebung an, das heißt, Auferstehung und Unsterblichkeit sind schon jetzt möglich.

Die Hauptmasse der zweiten Gruppe [352] wird gebildet von der vielköpfigen Hydra der Lehrsysteme mit schlangen-

förmigen Göttern und ihren verfeinerten Weiterbildungen. Hierher gehören die Ophiten, Peraten, die Kainiten und andere Immoralisten, die Sethianer und Severianer und die schlechthin von Irenaeus so genannten Gnostiker, die Barbelognostiker und die Gnostiker des Origenes, die Baruchgnosis; im Zusammenhang mit ihnen stehen die koptische Sekte der Pistis Sophia und der Jeûbücher, ferner die Anhänger jener Sekte, die aus einem zweiten koptisch-gnostischen Werke des Codex Brucianus spricht und jenen Gnostikern verwandt ist, welche Plotin bekämpft [353]. Der schlangenförmige Gott ist entweder ein gutes Wesen wie im Alten Testament die rettende Schlange in der Wüste, oder ein böses wie die Schlange im Paradiese. Wenn schon die Verführung im Paradiese als rettende Tat aufgefaßt wird, dann ist es nicht mehr weit vom Haß gegen den Schöpfer und Gesetzgeber zum prinzipiellen Immoralismus, der denn auch in einigen Zweigen dieser Gruppe zu scheußlichen Verirrungen geführt hat. Es kann wohl sein, daß bei manchen hinter der Verehrung der großen Verbrecher Kain und Judas der Wunsch steckte, es möchte bei einflußreichen Ereignissen der Geschichte nicht gar so erbärmlich zugegangen sein, sondern sich hinter dem Schein des Verbrechens eine tiefere Einsicht in das Notwendige verbergen, bei anderen mag sich in dem Haß gegen den Schöpfer und seine Werke eine ehrliche Verzweiflung an der Welt ausgesprochen haben [354]; aber was tatsächlich herauskam, war kläglich und nichtswürdig. Andere Sekten gelangten, ohne das metaphysische Gerüst wesentlich zu ändern, zu einer strengen Askese. Hierher gehören diejenigen Sekten, die nicht den Kain, sondern den Seth verehrten. Am klarsten tritt die strenge Richtung in den erwähnten koptischen Sekten zutage und in den Gnostikern des Plotin.

Die Ophiten oder Naassener [354a] (semitisch *naass* = griechisch *ὄφις* = Schlange) lehrten ein Urwesen (Urmensch, zugleich Schlangengott), das sich in drei Regionen gliedert, die geistige, die seelische und die materielle. Die Seele blickt bald sehnsüchtig aus der mittleren Region nach oben, bald irrt sie unglücklich durch die Materie. Nach einem Berichte [355] ist der Leib des Menschen ein Abbild des Urmenschen, das durch die Seele gequält wird. Wenn das nicht ein Mißverständnis ist, so kann es nur heißen, es wäre für den Menschen besser gewesen, empfindungslos zu blei-

ben, wie er nach einem verbreiteten Schöpfungsmythos ursprünglich war. Einen besseren Sinn gibt der andere Bericht, daß die Seele das Abbild des Urmenschen sei, das in der Kerkerhaft des Leibes schmachte. Ein böser Geist, von dem Hippolyt nicht erzählt, woher er kommt, hat Leib und Seele verbunden. (Vielleicht ist die zweite Version eine philosophische Verbesserung der primitiven ersten.) Da erbarmt sich Jesus des Jammers [356], nimmt die Bestandteile der drei Welten an sich, wird also das dreigeteilte Urwesen selbst, steigt in die Seelen der Menschen herab und lehrt sie die Geheimnisse. Der Bericht des Hippolyt ist zu mangelhaft, um entscheiden zu lassen, ob eine historische Erlösung, ein Erscheinen des höchsten Gottes als Jesus, und zugleich eine individuelle, ein Herabsteigen dieses nunmehr Jesus genannten Wesens in jede Seele gemeint sei oder bloß eine individuelle. Im zweiten Falle wäre die Verbindung dieses Wesens Jesus mit den drei Bestandteilen des Urwesens ein außerweltlicher Vorgang und wir würden noch einen Bericht über die Herkunft dieses Jesus vermissen. Die Ophiten sollen die Menschen in Pneumatiker, Psychiker und Choiker eingeteilt haben. Wie diese Konstruktion mit den drei Regionen des Urwesens zusammenhänge, wird nicht berichtet. Vielleicht deutet die Unausgeglichenheit auf eine Entwicklung des Lehrsystems und auf mehrere Schichten des Gedankens hin, eine primitive, welcher der Schlangengott, der Urmensch und der böse Weltschöpfer angehören, und einen Versuch, durch den philosophischen Einbau der drei Substanzen Geist, Seele und Chaos zu einem Monismus zu gelangen. Die Naassener behaupteten ihre Lehre in symbolischer Verkleidung bei Homer, in den Mysterien von Samothrake bei den Korybanten der Thraker am Haimos, bei dem Papa der Phryger wiederzufinden [357].

Die Peraten [358], nach Hippolyt so benannt, weil sie vorgaben imstande zu sein, durch ihre Gnosis das Verderben zu überschreiten (*περᾶσαι*), nahmen ein Urwesen an, welches sowohl einfach wie in eine unendliche Zahl von Kräften zerlegbar sei, jedoch drei Wesenheiten deutlich hervortreten lasse: Vater, Sohn oder Ophis und Hyle, oder das vollkommene Reich, die unendliche Menge unerzeugter Kräfte (Ideen) und das einzelne Erzeugte. Der Schlangengott Ophis sitzt zwischen dem Vater und der Materie, flößt die Abdrücke der Ideen als Seelen dem Stoff ein, um sie nach dem Lebens-

schlaf zum Vater zurückzuführen. Aber der Herr der Materie, der Menschenmörder von Anbeginn, treibt die geistigen Abdrücke immer wieder in den Stoff zurück. Das Unglück der rastlos umgetriebenen Seelen wird im einzelnen auf astrale Notwendigkeit zurückgeführt. Ophis offenbarte sich der Eva im Paradiese, dem Kain, der Gott kein blutiges Opfer darbrachte, dem Esau und dem Josef, schließlich erschien er in menschlicher Gestalt als Christus, ausgestattet mit drei Naturen, Leibern und Kräften (also pneumatisch, psychisch und choisch), machte dem Werden, dem Umschwung der Seelen ein Ende und führte die befreiten geistigen Teile in die himmlische Heimat zurück. Das Erscheinen des Erlösers ist hier ohne Zweifel ein historisches Ereignis. Ophis ist ein zweideutiges Wesen. Er ist ja der erste Anreger dazu, daß die geistigen Abdrücke überhaupt in die Materie kommen, nur geht es anders aus, als er gemeint hat. Ob die Erlösung bloß darin bestehe, daß die einzelnen Seelen zurückkehren, also das geschieht, was Ophis vor dem störenden Dazwischentreten des Herren der Hyle geplant hatte, oder darin, daß geistige Abdrücke überhaupt nicht mehr in die Materie gelangen und Ophis so auf seine schöpferische Tätigkeit verzichtet, oder nacheinander in beidem, wird nicht deutlich. Die endgültige Erlösung besteht wahrscheinlich in dem zweiten, denn nach einem Bericht ist die Erlösung das Aufhören des einzelnen. Sie wäre dann solange nicht vollendet, als es noch einzelnes gibt. Die Ankunft des Erlösers in der Zeit hätte dann den Prozeß erst eingeleitet. Wollte man die anscheinend nicht gestellte Frage beantworten, worin denn das Werk des Erlösers in der Zwischenzeit bestehe, so ließe sich sagen: einstweilen macht er dem Seelenumschwung ein Ende, später wird er die ganze materielle Schöpfung auflösen. Der Widerstand gegen den Gesetzgeber des Alten Bundes kommt darin zum Ausdruck, daß die Peraten den Schlangengott, der zu Eva sprach, dem Gott der Güte gleichsetzten und Kain, der das blutige Opfer verwarf, für einen Offenbarungsträger hielten. Weiter gingen, wie schon erwähnt, die prinzipiell immoralistischen Sekten der Kainiten und anderer, welche alle Feinde des verhaßten Judengottes, Kain, Kora, die Sodomiter, Esau, Judas verehrten; ihr Grundsatz war, daß keiner erlöst werden könne, der nicht durch alles hindurchgegangen sei. Auch diese Wendung erinnert an das Wort Peraten, die Hindurch-

gehenden. Der Name hieße dann: die Unentwegten oder Radikalen. In scharfen Gegensatz zu ihnen stellten sich die Sethianer, wie schon der Name ankündigt. Nicht Kain, sondern Seth ist Träger der Offenbarung. Seine Gestalt erscheint in mehreren Sekten, die dadurch ihre nähere Verwandtschaft bekunden. Die Sethianer [359] waren strenge Asketen, aber ihre metaphysische Welt sah so aus, wie die der Peraten und Ophiten, nämlich dreiteilig gegliedert. Zwischen dem Licht der Höhe und dem Gewässer der Tiefe schwebte ein reines Pneuma (nach Gen. 1, Vers 2). Aus dem ersten Zusammenstoß geistiger Kräfte mit der Materie entstanden die Ideen der Lebewesen (d. h. wohl in der himmlischen Welt, so daß der Mythos davon handelt, daß ein Prinzip der Differenzierung in die geistige Welt eingedrungen ist; man vergleiche das Prinzip der Anderheit in Platons Timaeus und seine erste Vermischung mit dem der Identität). Auf Seite der Tiefe entspringt aus der Befruchtung der Schlangengott, der böse Urheber aller Entstehung. Aus ihm und der vom Lichte befruchteten Materie geht der Mensch hervor, so daß im Stammbaum des Menschen sowohl das Geistige wie das Materielle zweimal erscheinen, ähnlich wie im Timaeus, wo der Rückstand der ersten Mischung noch einmal zur Mischung verwendet wird. Der Mensch ist der gefangene Nus, ein Gott auf Erden, das Licht der Welt. Um ihn aus großer Not zu befreien, nimmt der Logos (woher er kommt, wird nicht gesagt, läßt sich aber leicht konstruieren) zur Täuschung des Schlangengottes Schlangengestalt an und steigt in die Materie herab. Über die Einzelheiten der Erlösung erfahren wir nichts. — Diese drei Systeme sind einander im Aufbau ähnlich. Das Weltganze besteht aus dem Geistigen, dem Psychischen und dem Materiellen. Ein Streben zum Monismus ist in den Lehren der Ophiten und Peraten zu bemerken. Das Seelische wird durch einen bösen Geist in der Materie festgehalten. Der Erlöser, der bei Ophiten und Peraten der Schlangengott selbst ist, bei den Sethianern zur Täuschung als Schlangengott erscheint, errettet die eingekerkerten Seelen. Eindrucksvoll ist die Erlösung von den Peraten als Befreiung aus dem Seelenumschwung, dem *samsara* der Inder, aufgefaßt worden, aus dem auch Buddha seine Anhänger zu erretten verhieß.

Hippolyt, nach dessen Bericht die Systeme der Ophiten,

Peraten und Sethianer hier dargestellt sind, scheint bestrebt gewesen zu sein, möglichst den abstrakten Gehalt herauszuarbeiten. Epiphanios [360] erzählt die Sethianische Mythologie reicher und bewegter, aber auch nicht vollständig. Darnach wurde die Welt durch Engel geschaffen, von den beiden ersten Menschen stammen Kain und Abel, um sie stritten die Engel und Abel wurde erschlagen. Die Mutter oder obere Macht (*ἡ ἄνω δύναμις*) läßt den Seth geboren werden und stattet ihn mit ihrer Kraft aus. Von ihm stammt ein göttliches Geschlecht, aber die Engel vermischten sich mit dem Menschen und gründeten ein böses Geschlecht, die Mutter vernichtete es durch die Sintflut und rettete den Seth, aber die Engel versteckten den Cham in die Arche und so pflanzte sich auch das Böse fort. Man sieht daraus, wie nahe die Sethianer der Sekte der Barbelognostiker und den Gnostikern des Irenaeus standen. Irenaeus erwähnt die Verehrer der Barbelo, Epiphanios schildert ihre Lehre, die sehr ähnlich der Sethianischen ist und identisch mit dem System der Severianer, unter dem von ihm willkürlich gewählten Titel Archontiker, also [361]: Die Göttin Barbelo und die sieben Herrscher oder Archonten bilden die Welt der Ogdoas. Die Mutter Barbelo regiert im achten Himmel, Sabaoth, der oberste, der tyrannische Weltherr, im siebenten. Der Teufel ist ein Sohn des Sabaoth, feindlich gegen seinen Vater, und zeugt mit Eva Kain und Abel. Kain tötet aus Liebeseifersucht den Abel, Adam zeugt mit Eva den Seth, Barbelo rettet ihn vor Kain und bringt ihn später wieder. Die Sekte verwarf alle Zeremonien, auch die Taufe. Auferstehung des Leibes gibt es nicht. Bei Irenaeus steht mehr über die himmlische Vorgeschichte dieser Dinge. Im Anschluß an die Barbeloverehrer beschreibt er eine Sekte [362] — er nennt sie Gnostiker schlechthin — welche an eine Lichtwelt, mit dem Urmenschen an der Spitze, glauben, aus der durch die ungestüme Begierde anderer Götter zur schönen Göttin Ruach (sem. = Geist) ein mittleres Wesen entsteht, das in die Materie versinkt, die Sophia Prunikos. Dort bringt sie den Jaldabaoth hervor, der seine Mutter verachtet und weitere Wesen schafft, aber auch von seinen eigenen Kindern angefeindet wird. Sein schlimmster Sohn ist der böse Schlangengott Ophis. Der Sinn der Weltentwicklung ist nun der, das in der Welt gefangene Licht wieder zurückzuführen. Sie spielt sich als ein Kampf ab zwischen dem von

der gefallenen Göttin vertretenen Geistigen, dem Judengott Jaldabaoth mit seinen Propheten und dem von dem bösen Geist angeführten Heidentum. Jaldabaoth will selbstbewußt schaffen, bildet den Menschen, wobei er sich aber des Lichtteiles beraubt, den er von seiner Mutter her hat. So erfüllt er, ohne zu wollen, die Absichten seiner Mutter. Der Mensch beginnt auch sofort den höchsten Gott, den Urmenschen, zu preisen. Auch der böse Geist Ophis muß den Zielen der Göttin dienen. Aus Haß gegen seinen Vater verleitet der Schlangengott die Menschen, die von der Göttin bewogen werden, dem Verführer zu folgen. Durch den Genuß der Frucht erkennen sie die Kraft des höchsten Gottes und verlassen den Weltherrn; von der Göttin preisgegeben, verfallen sie der Rache des Schöpfers und werden in materielle Körper gebannt. Die Göttin sendet ihr Licht aus, doch Kain wird durch den bösen Geist verdorben und tötet den Abel. Auch der Weltherr sucht alle Menschen in seiner Hand zu behalten und schickt, um den Plan der Rückkehr des Geistigen zu vereiteln, die Seelen in immer neue Leiber. Einmal wollte er in seinem Zorn über die Erfolge des Bösen die Menschen durch eine Sintflut vernichten, aber die Göttin rettet Noe und seine Angehörigen; der böse Geist errettet den Cham. Der Schöpfergott erwählt weiter den Abraham. Die Propheten sprechen im Namen verschiedener Geister, so auch der Göttin Sophia Prunikos. Auf ihre Veranlassung sendet der Schöpfer den Johannes aus, auf ihre Bitten lassen die höheren Geister den himmlischen Christus auf Jesus herabsteigen. Und nun wird allmählich die Herrschaft des Weltherrn gebrochen. Denn nach seiner Rückkehr zum unvergänglichen Äon setzt sich der Erlöser zur Rechten des Schöpfers und nimmt, von diesem nicht bemerkt, den Lichthauch der verstorbenen Seelen weg, so daß der Schöpfer ihn nicht mehr in die Welt zurücksenden kann. Ist endlich die ganze Lichtkraft der Welt entzogen, dann hat der Prozeß ein Ende erreicht und der seines Lichtes beraubte Jaldabaoth versinkt. Durch die Annahme geistiger Bestandteile im alten Gesetz nähert sich dieses System den Lehrgebäuden der dritten Gruppe; dasselbe gilt von der Baruchgnosis.

Die Baruchgnosis [363] nimmt drei Prinzipien an, das vollkommene Wesen, ferner Elohim oder Israel und die weibliche Gottheit Eden. Aus Elohim und Eden gehen eine

Menge von Geistern hervor, darunter Baruch, der spätere Träger der guten Offenbarung, und der böse Schlangengott Naass. Solange Elohim von dem höheren Gott nichts weiß, lebt er glücklich mit Eden. Damals wurden als Zeichen ihrer Liebe die ersten Menschen geschaffen. Aber Elohim erblickte einmal ein Licht über sich, da wandte er sich von Eden ab und ging in das Lichtreich ein. Er kann sich der Schöpfung nicht mehr freuen, darf sie aber nicht zerstören. In ihrem Zorn und Schmerz sucht die verlassene Eden die Menschen zum Bösen zu verleiten und Elohim zu betrügen. Von da an gibt es Leiden und Sünden, aber gleichzeitig die Erhebung. Der Schöpfergott sendet Baruch aus, Eden den bösen Naass. So oft Baruch in die Seele eines Propheten eindringt, versucht auch der böse Geist sich Eingang zu verschaffen. Deshalb ist weder in Moses, noch in den Propheten die reine Offenbarung durchgedrungen. Auch außerhalb des Judentums kämpfen die beiden Geister gegeneinander. Zu den Auserwählten gehört Herakles, aber auch er ist eine Zeitlang dem bösen Geiste unterlegen. Nur Jesus leistete Widerstand und wurde der reine Träger der Offenbarung. In ihm hat sich zum erstenmal seit dem Weltschöpfer das Psychische zum Geistigen erhoben. Wie sich dann die Gnostiker die weitere Auflösung des Weltprozesses dachten, erfahren wir nicht. Von Interesse ist der Versuch, Judentum und Heidentum völlig gleich zu stellen und innerhalb jedes dieser Gebiete verschiedene Offenbarungen nach ihrem Werte zu trennen. Erwähnung verdient noch der Gedanke, die Verschlechterung des Weltzustandes auf eine psychische Veränderung in einem weltschaffenden Geiste zurückzuführen. Der Dualismus ist abgelehnt, das Ziel der Entwicklung kann nicht in der Entwirrung der Schöpfung bestehen; ausdrücklich wird erklärt, daß die Schöpfung nicht rückgängig gemacht werden kann. Nur ein Ausgang paßt in die Konstruktion, auch Eden und das gesamte Psychische müßte ins Geisterreich empor gehoben werden.

Die Schrift Pistis Sophia, die nach Harnack[364] aus dem dritten Jahrhundert stammt, nach C. Schmidt [365] aus einem jüngeren (1. Hälfte) und einem älteren Teil (2. Hälfte) besteht, jedenfalls jünger ist als das System des Valentin, hat mit dem Valentinianischen System die Gestalt der nach Befreiung strebenden Göttin Sophia gemeinsam. Das quellengeschichtliche Verhältnis ist für unsere Darstellung gleich-

gültig. Die Lehrgebäude sind verschieden, jedes der beiden Systeme hat Züge, die dem anderen fehlen, im ganzen ist die Lehre der Pistis Sophia primitiver. Die gesunkene Göttin der Weisheit kommt in keinem der beiden zum erstenmal vor, sondern bei Simon dem Magier, nur heißt sie dort nicht Sophia, sondern Helena oder nach Tertullian Athene. Die uns überlieferte Schrift will keine Kosmogonie lehren, sondern vor allem für gewisse Mysterien und eine ernste Ethik gewinnen. Nur soviel läßt sich erraten, daß die gegenwärtige Welt durch eine unrechtmäßige Vermischung von Licht und Materie entstanden ist, und das Bestreben der höheren Welten darauf geht, die eingefangenen Lichtsamen wieder zu sammeln und zu dem in dem Himmel liegenden Lichtschatz zurückzuführen. Dies bedeutet freilich den Zusammenbruch der gegenwärtigen Weltordnung. Deshalb haben deren Hüter und Herren ein Interesse, das Licht, von dem sie leben, nicht aus der Welt hinaus zu lassen. In diesen Mythos iranischer Herkunft ist der Bericht von den Schicksalen der Sophia hineingestellt. Obwohl einer tieferen Region [366] des Geisterreiches angehörig, sehnt sie sich doch nach dem höchsten Licht und verfeindet sich dadurch mit den Standesgenossen. Der höchste Geist des Reiches, in dem sie weilt, der Führer der Weltgeister, benützt ihre Sehnsucht nach dem Lichte, um sie in die Tiefe zu locken. Dort umringen sie finstere Mächte, um ihr das Licht zu entziehen und sich davon zu nähren und so ein Heilmittel gegen die Veranstaltung der höheren Geister zu finden, die ihnen ihr Licht rauben wollen. In drei Etappen wird Sophia von Christus befreit, allmählich gehoben und mit Licht neu gestärkt. Zwischen die zweite und dritte Erhebung fällt das irdische Leben des Messias. Nach seiner Himmelfahrt führt er Sophia in den Himmel zurück. Damit ist auch das Schicksal der Weltgeister entschieden, sie müssen das Licht herausgeben, unaufhaltsam naht das Ende. Schon bei seiner Heimkehr in den Himmel strömte dem Erlöser von allen Seiten Licht zu. Der Heiland hat Mysterien gestiftet, durch welche die Lichtträger gesammelt und der Gewalt der kosmischen Mächte entzogen werden. Bei der Herabkunft hatte der Heiland die Kräfte des Kosmos so erschüttert, daß die astrologischen Prophezeiungen nicht mehr so genau gelten wie früher [267], durch die Weihen entzieht er die Gläubigen völlig der Macht der Sterne [368]. Ohne die Mysterien ist der

Mensch noch immer den Sterngöttern verfallen. Denn er besteht aus drei Teilen [369]: aus einem Teil der Lichtkraft, durch den er mit der höchsten Welt verwandt ist, aus einem feindlichen Pneuma, das nach Sünde verlangt, und aus einem Leib, an dessen Zustandekommen alle kosmischen Geister beteiligt sind, so daß dem künftigen Schicksal eines jeden nebst der Freiheit, sich für das Gute oder das Böse zu entscheiden, auch ein gut Teil Verhängnis beigemischt ist[370]. Davon sollen die Mysterien befreien. Dies ist offenbar nur möglich, wenn der substanzielle Zusammenhang des Leibes mit dem Kosmos aufgehoben, d. h. das Körperliche verwandelt wird, also durch Transsubstantiation. Eine ausführliche Kasuistik soll wahrscheinlich machen, daß die Weihen auch wirklich den Weltprozeß vollenden helfen. Wer in diesem Leben nicht durch die Weihe befreit worden ist, kann es in einer nächsten Verkörperung werden [371]. Entgegen wirkt dem bei der Aussicht auf allgemeine Erlösung möglichen Laxismus die streng ethische Tendenz der Sekte. Ganz besonders schweren Sündern wird nach langer Qual die Vernichtung angedroht [372]. Den Abschluß der Welt bildet die Emporhebung des Alls; worin sie besteht, ist nicht angegeben, läßt sich aber aus dem System Valentins, das in diesem Punkt auf die Anhänger der Sekte eingewirkt haben könnte, leicht ergänzen: alles Geistige und Seelische wird ins Lichtreich entrückt. — Dem Weltschöpfer ist diese Lehre feindlich gesinnt, ihr Verhältnis zum Offenbarungsgotte des Alten Testamentes ist kompliziert. Von den großen Patriarchen heißt es, Jesus hätte ihnen ihre Missetaten verziehen und ihnen aus Gnade die Mysterien des Lichtes eröffnet [373]. Die Propheten sind nicht ins Licht eingegangen. Ihr Schicksal wird wohl das aller nicht geradezu Verruchten von Adam bis zur Gegenwart sein, denen durch Wiederverkörperung und spätere Einweihung in Mysterien der Eintritt ins Lichtreich in Aussicht steht. Der Seele des Elias ist die Erlösung bereits zuteil geworden, denn sie wurde in Johannes neuerdings verkörpert. Die komplizierte Auseinandersetzung erklärt sich aus der polemischen Stellung gegen eine von den gleichen metaphysischen Voraussetzungen ausgehende, aber bis ins Abscheuliche antinomistische Sekte [374]. In den Zusammenhang des Antinomismus paßt am besten die Verwerfung aller Lieblinge des alttestamentlichen Gottes. Weil aber das System der Pistis Sophia den satanischen Im-

moralismus bekämpft, lindert es auch die Feindschaft gegen die Gerechten des alten Bundes, macht aber hier noch einen Unterschied; mit größerer Sympathie behandelt es die drei Patriarchen, offenbar deshalb, weil sie als Gerechte ohne das Gesetz auch von denen freundlicher beurteilt werden konnten, die das Gesetz verwarfen.

In eleganter Form stellt sich die von Plotin [375] bekämpfte gnostische Lehre dar, obwohl nach der eingehenden Untersuchung von Schmidt kaum zu bezweifeln ist, daß die Schule der Sekte nahesteht, aus welcher jenes gnostische Werk mit den wahnsinnigen Emanationen und Lallworten stammt. Vielleicht hat Plotin die Lehre stilisiert, jedenfalls hat er sie nur in dieser Gestalt einer philosophischen Polemik für würdig gehalten. Plotin spricht zurückhaltend, denn er spricht gegen Männer, die seinem Freundeskreise angehörten, ohne doch ihre Sekte aufzugeben. Im abstrakten Schema der Lehre werden unterschieden: der Vater, welcher der erste Gott ist, dann ein Logos und eine schaffende Weltseele, ferner ein Nus, der wieder zerfällt in einen ruhenden und einen bewegten, welcher sich seinerseits teilt in einen Geist, der denkt, — dieser ist der Schöpfer Demiurgos — und einen Geist, der denkt, daß er denkt. Vom dramatischen Verlauf, der zwischen diesen Potenzen stattfindet, erfahren wir, daß die Weltseele mit einer gewissen Sophia sich nach unten neigt, fällt und aus Ehrbegierde schafft, daß Sophia die untere Welt erleuchtet und aus dem Glanz ein Abbild in der Materie entsteht, aus welchem der Demiurgos hervorgeht, so daß der Demiurgos die Reflexion und Selbstbespiegelung der Weltseele wäre; vielleicht ist er deshalb von Plotin dem Nus gleichgesetzt worden. Der Demiurgos schafft in Erinnerung an die höhere Welt und zwar zuerst das Feuer. Woher die erste Materie stamme, in der sich der sinkende Geist spiegelt, haben die Gnostiker nach Plotins Zeugnis nicht gesagt. Neben der Weltseele gibt es noch eine andere aus vier Elementen zusammengesetzte Seele, die in die Menschen eingeht. Die Welt ist unvollkommen und wird von einem bösen Wesen beherrscht. Die Gestirne sind tyrannisch, die Seele muß von hinnen fliehen. Diese Gnostiker lehrten auch Seelenwanderung und Unterweltsstrafen und daß sie selbst allein Gegenstand der Vorsehung seien, was Plotin besonders empörte. Dem System merkt man an, daß Valentins Lehre vorherging, ebenso daß es ein Plotin er-

zählt; aber nicht minder, wie nahe eine abgeklärte Gnosis dem Neuplatonismus verwandt ist.

Die Geschichte dieser großen Gruppe rekonstruiert C. Schmidt[376] folgendermaßen: Sie stammt aus der Simonianischen Lehre und hat ihre Heimat in Syrien. Hier scheint der Name Gnosis überhaupt aufgekommen zu sein und eine Gruppe hat diesen Namen behalten. Daher erklärt es sich, daß Irenaeus eine Sekte schlechthin als Gnostiker bezeichnet. Die ursprüngliche Sekte spaltete sich dann in mehrere Zweige, die sich nach wirklichen oder fingierten Gründern mit verschiedenen Namen bezeichneten. Eine Gruppe ward zügellos, andere, unter ihnen die Sekten der Sethianer, Severianer, der Pistis Sophia, die Gnostiker des Plotin, waren asketisch. Die römische Sekte bestand schon zur Zeit des Irenaeus und bildete eine Schule, aus der wohl das Werk hervorging, das dem Irenaeus vorlag. Die Umwandlung in eine Schule dürfte in Alexandria stattgefunden haben. Diese Schule war wohl nicht ohne Einfluß auf Valentin, wurde aber auch umgekehrt von ihm beeinflußt. In diesem Zustand trat sie mit Plotin in Berührung. Sie war immerhin noch so lebendig, daß sich Plotin mit ihr in eine Auseinandersetzung einließ.

Karpokrates[377] aus Alexandrien lehrte um 130 (denn seine Schülerin Marcellina kam um 160 nach Rom) einen ungewordenen Gott, die Monas, aus dem rebellische Engel, die Archonten, unter ihnen der Teufel, hervorgegangen sind. Diese schufen die körperliche Welt. Den Zustand der Seelen vor der Einkörperung schildert er im Anschluß an den Platonischen Mythos im Phaedrus; beim Weltumschwung gewahrten sie im Jenseits das Ewige und behielten verschieden starke Erinnerungen daran. Wenn die Seele beim Tode den Leib verläßt, so führt sie der Teufel zum ersten Archonten, der sie durch die Körper schickt, bis sie alles durchgemacht hat [378]. Nur wer die Erinnerung an die höhere Welt rein bewahrt, kann den Weltherren entfliehen. Eine solche besonders reine Seele war die Jesu Christi, des Sohnes Josefs und Mariä. Er ist der vollkommene Mensch (nicht wie bei den Ebioniten der vollkommene Jude), der sich, obwohl selbst ein Jude, über das Gesetz des Weltherrschers erhoben hat. Sein Erscheinen wird von Karpokrates nicht als ein die Welt veränderndes Ereignis betrachtet, wer wie Jesus die Weltherrscher verachtet, kann das gleiche leisten.

Die Anhänger des Karpokrates erklärten sich deshalb auch gleich mit Jesus, Petrus und Paulus. Außer den christlichen Heroen verehrten sie noch Bilder Homers, des Pythagoras, Platon und Aristoteles. Eine Auseinandersetzung mit den historischen Mächten findet sich nicht, nur die gleich hohe Schätzung großer Leistungen des Geistes bei Griechen und Christen kommt in ihrem Kulte zum Ausdruck. Unklar ist ferner die Eschatologie. Es scheint die Erhebung der Seelen automatisch zu erfolgen, wenn sie genug durchgemacht haben. Neben dieser Erlösung gibt es auch eine durch kraftvolle Anstrengung in Glaube und Liebe. Mit der optimistischen Überzeugung, daß alle einmal erlöst werden, stimmt der Grundsatz überein, nichts sei von Natur aus böse, der Gegensatz zwischen Gut und Böse beruhe nur auf menschlicher Meinung. Dazu will aber die Annahme eines bösen Weltgeistes nicht passen.

Epiphanes[379], Sohn des Karpokrates, lehrte im Anschluß an den Platonischen Staat Güter- und Weibergemeinschaft. Der mit 17 Jahren Verstorbene wurde auf der Insel Kephallene göttlich verehrt. — Für die Anhänger des Karpokrates scheint die Lehre, daß die Seele alles durchmachen müsse, nur ein Vorwand zur Zuchtlosigkeit gewesen zu sein.

Die von Hippolyt erwähnten Doketen[380] glaubten an einen ersten Gott, der die Welt mit allen ihren Gegensätzen in sich enthält, wie der Same eines Feigenbaums Stamm, Blatt und Frucht, und aus sich drei düstere Äonen, Finsternis, Dunkel und Sturmwind entsendet. Unter diesen liegt ein Chaos, Licht dringt hinein, und obwohl der unterste Äon sich zur Trennung dazwischen schiebt, entsteht doch aus dem hinab gedrungenen Licht der große Archon, der die Welt geschaffen hat aus nichts anderem als der Finsternis. Er mißhandelt die von oben herab kommenden Lichtabdrücke und schickt sie immer in neue Leiber. Erst durch die Erlösung hört die Seelenwanderung auf. Der Oberbegriff dieses Systemes nähert sich der Indifferenz von Gut und Böse.

In den schöpfungsfeindlichen Systemen kommen dem Gesagten zufolge zwei Erlösungsmythen wiederholt vor. Nach dem einen hebt der Erlöser die Schöpfung auf, indem er dem Seelenumschwung ein Ende macht, nach dem anderen, indem er der Welt die Lichtteile entzieht. Im Rückblick berühren uns beide Mythen wie Symbole eines geistesgeschichtlichen Vorganges. Das Christentum hat der Lehre

von der Seelenwanderung ein Ende bereitet, es hat die geistigen Schätze der antiken Bildung an sich gezogen, so daß diese wie eine ausgehöhlte Form, wie ein blutleeres Gespenst versank.

Unter der Regierung Hadrians lehrt Satornilos[381] (Saturninus) aus Antiochien, daß es einen unbekannten Gott gebe, der verschiedene geistige Wesen schuf, hierarchisch abgestuft, und ihm gegenüber ein Reich des Satans, des Herrn der Materie. Sieben Engel, nach ihrem Werke die Weltherren genannt, rissen ein Stück der Materie an sich und bildeten die Welt als ihr selbständiges Reich. Einmal erblickten sie über sich plötzlich ein lichtes Bild, das rasch wieder verschwand. Sie wollten es festhalten und schufen, aber was sie zustande brachten, war ein hilflos erdgekrümmter Wurm. Mitleidig gewährte der höchste Gott dieser Mißgeburt, da sie doch aus der Ähnlichkeit mit den oberen Wesen hervorgegangen war, den Lebensfunken. Dieser kehrt nach dem Tode zum Vater zurück, während der Leib sich auflöst. Auch der Satan greift auf diese Welt herüber, von ihm stammen die bösen Menschen. Die Propheten sind teils von den Weltherren, zu denen auch der Judengott gehört, teils vom Satan inspiriert. Die Geschichte vor der Erlösung ist ein Kampf zwischen den Weltherren und dem Satan. Um die Macht aller dieser Geister zu brechen, um die Gläubigen zu retten und die Bösen und die Dämonen zu verwerfen, kam der Äon Nus in einem Scheinleib herab. Er lehrte strenge Askese, damit der Mensch sich aus der Welt und der Gewalt der Weltbeherrscher befreie. — Das System ist nicht folgerichtig angelegt. Der Widerspruch, daß der höchste Gott die Aufhebung des Lebens durch Askese verlangt, nachdem er selbst den göttlichen Funken in den Leib gelegt und an der Menschenschöpfung mitgewirkt hat, läßt sich noch durch den vermittelnden Gedanken ausgleichen, daß er diese Selbstbesinnung eben zu dem Zwecke hinzugefügt habe, damit der Mensch erkenne, in welcher Welt er sei und wie er ihr entfliehen müsse. Aber wenn die Guten aufhören sich zu vermehren, dann bleibt die Erde den Kindern des Satans überlassen, und es bedürfte eines neuen gewalttätigen Eingriffes, um dieser Satanswelt ein Ende zu bereiten. Denn daß die Geschichte ihren Zweck erreicht habe, wenn alle Gottesfunken zu Gott zurückgekehrt sind, kann Satornil nicht sagen, weil es dann doch einfacher ge-

wesen wäre, wenn sein Gott die Seele überhaupt nicht erst in den Leib gesenkt hätte. Zur positiven Mitwirkung Gottes an der Menschenschöpfung paßt nur eine im Verlaufe sich offenbarende göttliche Veranstaltung, durch die die Welt im ganzen gehoben wird. Auf diesen Gedanken ist Valentins System angelegt. Aber schön ist in dem mythischen Zug, wie die Weltschöpfer das himmlische Bild erblicken, die Erfahrung aller Schaffenden versinnbildet, wie weit das Gebilde der Hände hinter der blitzartig auftauchenden Idee zurückbleibt.

Kerdon [832], der Syrer, lehrte in Rom um 140; auch er unterschied wie Kerinth und Satornil den Gott des Moses und der Propheten von dem Gotte, den Jesus seinen Vater nannte. Ob er schon den einen als gerecht, den andern auch als gut kennzeichnete, oder ob dies erst Markion tat und wieweit er auf Markion wirkte, ist ungewiß.

Der mächtigste Mensch in der ganzen gnostischen Bewegung war Markion [383], Sohn des Bischofs von Sinope am Pontus. Schon in seiner Heimatgemeinde trat er mit Eigenlehren auf und wurde deshalb von seinem eigenen Vater ausgeschlossen. Darauf wandte er sich nach Smyrna, um die Zustimmung dieser angesehenen Kirche zu erlangen, aber der Johannesschüler Polykarp erkannte ihn als Erstling des Satans. Darauf ging er nach Rom zur angesehensten Gemeinde des Reiches. Er wurde aufgenommen und stiftete, da er ein reicher Rheeder war, für die Armen eine ansehnliche Summe. Hier mag er die Lehre des Kerdon kennen gelernt haben. Durch die Erfahrung vorsichtig geworden, hielt er sich zurück und arbeitete an der biblischen Grundlegung seiner Lehre. 144 trat er mit Wort und Schrift auf. Die Gemeinde schloß ihn nach einer aufsehenerregenden Verhandlung aus und gab ihm das Geld zurück. Die Markioniten feierten den Tag als den Stiftungstag ihrer Kirche. Für den Rest seines Lebens widmete sich Markion der Mission mit dem erstaunlichen Erfolge, daß nach wenigen Jahrzehnten sich seine Gemeinden von Südfrankreich über Nordafrika und Italien nach dem griechischen Osten ausgebreitet hatten, wo sie sich bis ins zehnte Jahrhundert hielten, während sie im Westen später vom Manichäismus aufgesogen wurden [384]. Markion gab seinen Gemeinden eine Verfassung und den Gläubigen eine Bibel, die aus dem verkürzten Lukasevangelium und aus den verkürzten Paulusbriefen bestand.

Er wählte das Lukasevangelium — Matthäus und Markus kamen nicht in Betracht, weil sie sich so sehr auf das Alte Testament stützten, Johannes nicht wegen des Prologes, in welchem der Logos der Schöpfung dem Erlöser gleichgesetzt wird — deshalb, weil sich dieses Evangelium sowohl durch seinen hellenistischen Charakter als auch durch seinen Urheber, den Begleiter des Apostels Paulus, am meisten empfahl[384a]. Außerdem rechtfertigte er seine kritische Methode in einem besonderen Werke [385], in welchem er die verworfenen Stellen der Reihe nach vornahm und ihren Gegensatz zum reinen Evangelium nachweisen wollte. Er betrachtete selbst diese Arbeit als einen verbesserungsfähigen Anfang und seine Schüler wichen auch später von der Exegese des Meisters in einigen Punkten ab. Das Kriterium war für Markion nicht eine wissenschaftlich gesicherte Erkenntnis, auch nicht eine Metaphysik, sondern es waren seine unmittelbaren Eindrücke von dieser Welt, von der Offenbarungsurkunde des Alten Testamentes und von der Erlösung. Das radikal Böse führte er in üblicher Weise auf den Teufel zurück. Voll Ekel und Abscheu wandte er sich von dieser Schöpfung mit ihrem Ungeziefer und Gewürm und Schmutz, mit dem erniedrigenden Apparat der Fortpflanzung und ihrem Jammer ab; er konnte sie zwar nicht als Satanswerk, aber noch viel weniger als das Werk eines guten Gottes betrachten; hingegen schien ihm ihr Angesicht wohl zu dem Gotte zu passen, der sich im Alten Testamente offenbart, dem zornmütigen, rachsüchtigen, beschränkten Judengott, der gerecht ist im Sinne der schonungslosen Vergeltung, aber auch boshaft und tückisch, in dem er widersprechende Gesetze gibt, um die Menschen zu verwirren [386]. Aber in Entzücken und hellen Jubel [387] bricht der sonst so nüchterne und tatkräftige Mann aus, wenn er an das unerhörte Wunder der Erlösung denkt; so sehr erschüttert ihn das Unfaßbare, daß sich der gute Gott des Menschen in dieser erbärmlichen Welt, die ihn doch gar nichts angeht, für die er gar keine Verantwortung trägt, aus reiner Liebe erbarmt und seinen Erlöser sendet. Drei Wesen mit deutlichen Gesichtszügen sieht also Markion hinter der Welt und der Geschichte, den hohen Gott der reinen Güte, den allezeit gereizten und eifersüchtigen Despoten der Schöpfung und des Alten Testamentes und den Satan. Wie sie sich zueinander verhalten, das untersucht er nicht, bei

den Anfängen verweilt er nicht [388], Kosmologie interessiert ihn nicht, er sagt davon nur, daß der gerechte Gott die Welt aus einer ewigen Materie bildete, der Wurzel des Bösen, und es wird ihm auch die Bemerkung zugeschrieben, daß böse Engel den Leib des Menschen gestalteten. Markion verweilt bei dem in der Mitte vorliegenden, bei der Beurteilung der gegebenen Welt und ihrer Kräfte und bei den praktischen Folgerungen, die sich aus diesem Urteil ergeben. Doch ist immerhin soviel klar, daß er nicht Dualist ist, denn er nimmt gar nicht zwei Wesen an, sondern drei, und wenn man die ewige Materie hinzu nimmt, vier. — Der Erlöser trat in einem Scheinleib als erwachsener Mann plötzlich im fünfzehnten Jahr der Regierung des Tiberius in Palästina auf, vom Weltschöpfer nicht erkannt und nicht erwartet [389]. Durch ihn erst erfuhr der Schöpfer und erfuhren die Menschen vom höchsten Gott, von dem vorher keine Kunde in diese Welt gedrungen war. Es ist ein vergebliches Bemühen der großen Kirche, im Alten Testament seine Spuren finden zu wollen und aus den Propheten den Erlöser des Christentums zu erweisen; überhaupt bestätigen nicht Weissagungen, sondern Wunder die göttliche Sendung [390]. Die Juden haben ganz recht, wenn sie diesen Beweis ablehnen. Der Messias, den der Gott der Juden verkündet hat, ist nicht der Heiland des höchsten Gottes, sondern ein gewalttätiger Krieger, der die Erde der Herrschaft des jüdischen Volkes unterjochen soll [391]. Er wird auch noch kommen. Das beabsichtigt der Judengott nicht aus Liebe zu den Juden, sondern aus Willkür, weil er die Sache der ihm unterwürfigen Juden zu seiner eigenen gemacht hat. Der Heiland ist gekommen, um in der Welt die Kunde vom höchsten Gotte zu verbreiten, um den Schöpfer und seine Pläne zu entlarven und die Seelen zum Gotte der Güte zurückzuführen. Er bringt Liebe und nicht Strenge; er droht nicht und straft nicht. Er verkündet nur, woher er stammt, woher diese Welt stammt, daß man sich vom Weltherrn abwenden und Gott zuwenden und dem Weltherrn in jeder Weise Abbruch tun müsse, um selig zu werden. Dies geschieht unter anderem durch strenge Askese. Nach dem Tode stieg der Heiland in die Unterwelt, um die Seelen zu erlösen; aber nur die großen Sünder eilten auf ihn zu, Kain, die Sodomiter, die Ägypter, die Heiden; die Gerechten des Weltschöpfers, gewohnt, von ihrem eifersüchtigen Herrn auf

ihre Ergebenheit geprüft zu werden, argwöhnten eine Falle und hielten sich zurück; so blieben sie in der Unterwelt. Sogleich nach dem Tode des Heilandes setzte eine Verschwörung der jüdisch gesinnten Apostel ein und sie, vor allem Petrus, fälschten das Evangelium [392]. Paulus erkannte den wahren Sinn, aber auch seine Briefe wurden durch Einschübe entstellt [393]. Markion fühlt sich berufen, das Werk des Paulus fortzusetzen. Als ein Fremder kam der Heiland. Fremdlinge in dieser Welt sind auch seine Anhänger. Es geht ihnen elend. Der Weltherr verfolgt sie mit Hilfe des Staates, der die Gläubigen haßt, mit Hilfe der Großkirche, die sie mißversteht und ausschließt. Aber es tröstet sie die Gewißheit, daß sie allein die Kenntnis von dem unsagbar gütigen Gott besitzen und sie allein sich ihm zugewendet haben. Eine äußerlich glückliche Lage haben sie nicht zu erwarten, solange der Gerechte die Welt beherrscht. Da der Gott der Liebe nicht straft, so verfallen die Sünder der strafenden Gerechtigkeit des Weltherrn; die bloß Gerechten belohnt er in seiner Art. Später kommt der jüdische Messias, der prophezeite Antichrist, ihm wird der Heiland des höchsten Gottes noch einmal entgegentreten. Aber dereinst wird auch die Welt vergehen und die Macht des Schöpfers und Satans ein Ende haben, das Gute allein bleibt.

Markions Schüler, Prepon und Syneros [394], scheinen sich mehr mit den Prinzipien beschäftigt zu haben. Sie unterschieden das gute Wesen, das bloß gerechte und das böse, als welches der eine die Materie, der andere den Teufel bezeichnete. Apelles [395], ursprünglich Anhänger des Markion, wandte sich später der alexandrinischen Theosophie zu. Er nahm ein höchstes Wesen an, den ungezeugten Gott, welcher Engel und einen Himmel hervorbrachte, unter ihnen den Demiurgen, der seinerseits die Welt nach dem Bilde der höheren Wesen schuf. Ein feuriger Engel, der Judengott, fügte das sündige Fleisch hinzu und lockte die aus der höheren Welt stammenden Seelen hinein. Auf die Bitte des Demiurgen sandte der höchste Gott den Erlöser. Über die Stellung zum Alten Testament sagt Hippolyt undeutlich, er habe Gesetz und Propheten herabgesetzt, Origenes, er habe etwas Göttliches darin angenommen. In dieser Annäherung an die Valentinische Gnosis und den großkirchlichen Glauben paßt die für sein höheres Alter bezeugte Toleranz. Eusebios [396] berichtet von einer Unterredung, die zwischen

Rhodon, dem Schüler des Tatian, und Apelles um 170 in Rom stattfand. Rhodon beschwor den Apelles, ihm zu sagen, worauf sich denn sein Glaube an das eine Wesen stütze; da bekannte Apelles, er könne es nicht beweisen, doch fühle er sich getrieben, es zu glauben; was die Erlösung betreffe, so könnten alle gerettet werden, die an den Gekreuzigten glaubten, wenn sie nur recht handelten, zwei schöne und einsichtsvolle Worte, die ihrem Urheber einen ehrenvollen Platz unter den Religionsphilosophen sichern [397]. Apelles gehört nicht mehr zur zweiten Gruppe, sondern mehr zur dritten. Den höheren Schöpfer Demiurgos betrachtet er sogar als gutes Wesen, den tieferen Schöpfer und Gesetzgeber als ein böses; es wäre ganz im Sinne der Gnostiker der dritten Gruppe, wenn er göttliche Bestandteile im Alten Testament angenommen hätte.

Zur dritten Gruppe [398], zu den synthetischen Systemen, welche man als die Idee der ganzen Bewegung auffassen kann, das Ziel, auf welches die gnostischen Bestrebungen hinweisen, die gelungenen Schöpfungen, in denen das Gewollte am reinsten zum Ausdruck kommt, gehören die Systeme des Basilides und vor allem des Valentinus und seiner Schüler.

Das System des Basilides, der etwa 120—140 zu Alexandria lehrte, ist in zwei Formen überliefert, die einander zu widersprechen scheinen, außerdem sind echte Fragmente erhalten, die mit keiner der beiden Fassungen direkt im Zusammenhang stehen. Irenaeus erzählt [399], aus dem ungeborenen Vater seien nach Basilides viele Äonen emaniert, Nus, Logos, Phronesis, Sophia, Dynamis, die den ersten Himmel bildeten, und so der Reihe nach 365 geistige Himmel [400] übereinander. Der tiefste Himmel ist derjenige, den die Menschen über sich sehen. Seine sieben Engel schufen die Welt und teilten sich in die Reiche der Erde. Aber weil einer von ihnen, der Judengott, seinem Volke die übrigen Völker unterwerfen wollte, bekämpften ihn die anderen Geister. Daraus entstand große Verwirrung. Um die Menschen zu befreien, sandte der ungeborene Vater den Nus Christus in Jesus herab; der höhere Geist verließ den Menschen vor dem Tode. Die Prophezeiungen stammten von den Weltschöpfern, hauptsächlich vom Judengott. Mehr erfahren wir nicht, es fehlt diesem Berichte die ganze Auflösung der Welt, die kosmische Wirkung der Herabkunft Christi.

Anders die zweite Fassung: nach dem Bericht des Hippolyt [401], der vielfach als eine verderbte spätere Form der Lehre betrachtet wird, hätten die Basilidianer gelehrt, am Anfang der Entwicklung habe es eine Panspermia gegeben, eine fruchtbare Fülle, über der sich das Reich des Nichtseienden befand. In der Panspermia waren drei Sohnschaften enthalten. Das Feine wallte zuerst auf und flog zum Nichtseienden empor wie ein Gedanke, aus Liebe zum Übermaß der Schönheit, wie denn überhaupt jede Natur zum Höchsten strebt, die eine so, die andere anders. Der zweite, gröbere Sohn stieg auf und kehrte, im Heiligen Geist beschwingt, zum höchsten Orte zurück, der Geist selbst aber konnte ihm nicht folgen und blieb schwebend als Firmament zwischen dem überkosmischen und kosmischen Raum. Die dritte Sohnschaft blieb einstweilen im Allsamen verborgen. Aber die Reihe der Aufstiege war damit nicht beendet: es wallte dann der große Archon auf, das Haupt des Kosmos. Sein höher gearteter Sohn schuf die höheren Regionen der materiellen Welt. Aus dem Allsamen ging ein zweiter Archon hervor, der gleichfalls einen überlegenen Sohn bildete. Dieser schuf die tieferen Regionen des Himmels bis zum Monde. Es bleibt nun noch der irdische Haufe zurück, als letzter Rest der Panspermia; hier gibt es keinen Schöpfer und Verwalter, sondern alles geschieht nach den Gedanken des nichtseienden Gottes, sowie sich Naphtha von der Ferne her entzündet [401a]. Aber im Allsamen ist noch der dritte Sohn verborgen. Das ist die Schöpfung, welche seufzend der Offenbarung der Gottessöhne harrt.

Von Adam bis Moses herrschte der große Archon (ein Weltgeist entsprechend dem Demiurgos der schematischen Konstruktion), von Moses an der zweite Archon, der Gott des Gesetzes und der Propheten (ein Geist der Geschichte), dann kam das Evangelium in die Welt herab, ohne daß die selige Sohnschaft ihren Ort verlassen hätte: magisch wirken ihre Kräfte in die Tiefe. Das Evangelium sickerte durch die Weltschichten, gelangte durch die Söhne der beiden Archonten zu diesen selbst [402], die sich darauf mit allen 365 Himmeln unterwarfen, und kam zu Jesus, dem Sohn Mariä, „dem Erstling der Trennung des Zusammengeschütteten“ [403]. Diese Bezeichnung Jesu ist aus dem Bericht Hippolyts nicht verständlich und gibt einen Wink, daß eine metaphysische Vorgeschichte fehlt, die von der Zusammenschüttung zu be-

richten hätte. Durch ihn wird die dritte Sohnschaft befähigt aufzusteigen. Der Kosmos wird solange bestehen, bis diese ganz Jesu nachgefolgt ist und sich befreit und geläutert emporgeschwungen hat. Dann gibt Gott den niederen Teilen der Welt den Frieden, indem er die große Unwissenheit über sie gießt, die ihnen die Sehnsucht benimmt[404]. Von den authentischen Fragmenten sind zwei wichtig. In einem[405] billigt Basilides die iranische Lehre, daß es zwei Prinzipien gebe, welche mit dem Guten und dem Bösen zusammenhängen, selbst von Anfang an bestehend und ungezeugt. Solange diese bei sich selbst waren, hatte jedes sein eigenes Leben, wie es ihm gefiel „Denn jedem gefällt sein Eigentümliches und nichts scheint sich selbst schlecht". Nachdem sie aber voneinander Kenntnis erlangt hatten, da verlangten sie, wie in der Kenntnis einer besseren Sache, sich miteinander zu vermischen. Das andre Fragment[406] betont die Naturhaftigkeit des Glaubens und der Erlösung. Mit Notwendigkeit vollzieht sich die Auswahl, die Seelen fühlen sich ihrer Natur gemäß gedrängt, Bekehrung und Erhebung gehören mit zum kosmischen Prozeß. Man denkt hier an das kräftige Gleichnis vom Naphtha im Berichte des Hippolyt.

Die Frage, welcher von beiden Berichten die Lehre des Meisters getreuer wiedergebe, ist falsch gestellt; dem Bericht des Irenaeus fehlt der Abschluß, dem des Hippolyt der Anfang; das zuerst zitierte Fragment schildert einen Urzustand, der sich in keinem der beiden Berichte findet. Die überlieferten Erzählungen beziehen sich offenbar auf verschiedene Perioden des Welt- und Erlösungsprozesses. Zusammenhang kommt in die Lehre, wenn man das Fragment vor den Bericht des Irenaeus schiebt und diesem den Auszug des Hippolyt folgen läßt. Dabei kann die Möglichkeit zugegeben werden, daß der Bericht des Hippolyt auf eine spätere und etwas veränderte Form der Lehre des Basilides zurückgehe, nur ist die Entartung nicht so groß, daß nicht sehr wesentliche Züge der ursprünglichen Lehre darin zu finden wären. Die Reihenfolge der Ereignisse ist dann folgende: Wie das Fragment erzählt, bestanden am Anfang getrennt voneinander zwei Reiche des Lichts und der Finsternis, die nicht einen ethischen Gegensatz bildeten, denn jedes war in seiner Art zufrieden (um dieser Beurteilung willen gehört das System des Basilides nicht in die zweite

Gruppe); verhängnisvoll war, daß sie einander gewahr wurden, sich nach Vermischung sehnten und sich vermischten. Die Lichtwelt dehnte sich aus, und der Mythos bei Irenaeus erzählt anschaulich, wie lange es dauerte, bis die Kluft ausgefüllt war: 365 Himmel gingen aus dem höchsten Gott hervor, bis sie die Grenze der tieferen Welt erreichten. Endlich war die Durchdringung vollendet; das ist der Zustand, den der Mythos bei Hippolyt voraussetzt, die Panspermia. Nun folgt die Peripetie, der Tragödie der Sehnsucht zweiter Teil; die Schöpfung seufzt nach Erlösung. Die Rückkehr erfolgt stoßweise. Anfangs ist die Panspermia offenbar noch mit Lichtteilen geladen, zwei Söhne schwingen sich rasch auf, bald erheben sich die Söhne der Archonten, aber ohne ins Lichtreich selbst zu gelangen. Der dritte Sohn vermag sich nicht aus eigener Kraft zu befreien; der Gott aus der Höhe muß selbst eingreifen; die höchste Sohnschaft senkt ihre Kraft auf Jesus. So erst erhält der bei Hippolyt stehende Satz einen Sinn, daß mit Jesus die Scheidung des Zusammengeschütteten beginne. Es wird sich nicht leugnen lassen, daß bei dieser Anordnung das echte Fragment und die beiden Berichte gut zueinander passen und von Entartung nicht viel zu merken ist. Vollends war der kein inferiorer Kopf, der dem ganzen Weltmythos den bei Hippolyt erzählten großartigen Schluß gegeben hat, den einzigen, der zu dieser Tragödie der Sehnsucht paßt: Gott gießt Unwissenheit aus über die Teile des Kosmos, die einer Erlösung nicht fähig sind, über die kosmischen Mächte und die ganze außermenschliche Natur. Damit hört auch der Eros auf und jeder Teil der Welt bleibt, vom Stachel der Sehnsucht nach Höherem nicht gequält, in seinem Orte. Die Geschichte des Kosmos ist bei einem ähnlichen Zustande wieder angelangt — das ist die Apokatastasis — wie der war, den das echte Fragment als den Urzustand schildert; ein jedes Reich ist in seinem Orte zufrieden; nur daß die getrennten Reiche nie mehr zusammenkommen.

Das System des Basilides ist auf dem Gedanken aufgebaut, daß es für die Welt, die eine unheilvolle Verwirrung ist, nichts Besseres gibt, als in die beiden Urbestandteile wieder zerlegt zu werden. Auch Valentin und seine Schüler sind der Ansicht, daß die Welt verfehlt sei. Doch versuchen sie eine andere Auflösung: ob nicht, nachdem sie einmal da ist, durch ihre Geschichte am Ende etwas erreicht werde. Sie be-

trachten die Welt auch nicht als unheilbare Vermischung zweier entgegengesetzter Prinzipien, sondern leiten sie aus einem Urwesen ab und erklären das Böse nicht aus einer zweiten Weltsubstanz, sondern aus einer vorübergehenden Trübung eines rein geistigen Wesens. Die Welt endet auch mit der Wiederherstellung der reinen Harmonie. Valentin[407] wirkte bis etwa 135 in Alexandrien, bis ungefähr 160 in Rom und starb in Zypern. Er und seine Schüler Ptolemaios, Herakleon, Markos entfalteten in Homilien, Auslegungen der Schrift und geistlichen Gedichten eine rege schriftstellerische Tätigkeit. In ihren Lehrgebilden ist im größten Umfange antike, namentlich Platonische Philosophie und gnostische Überlieferung verarbeitet, so daß sie nicht nur in Hinsicht auf die Vollendung der Gedanken, sondern auch durch die mannigfachen Beziehungen zu verschiedenen gnostischen Systemen die Bekrönung der gnostischen Bewegung darstellen. Die erhaltenen Fragmente ermöglichen, das historische Gefühl und den kritischen Scharfsinn dieser Denker zu würdigen, denen die phantastische und märchenhafte Götterlehre, die auch sie ausbildeten, mehr eine mit frei schaffender und verändernder Phantasie hingeworfene Welt schwankender Gestalten war, eine bedeutungsvolle Stilform, als eine dogmatische Festlegung. Einige behaupteten geradezu, die Äonen seien nur Namen für verschiedenen Funktionen desselben Urwesens — also gnostische Modalisten [408]. Was daran ernst gemeint war, nämlich die Behauptung verschieden wertvoller Strömungen innerhalb der geistigen Welt, dazu gewinnt man am besten Zugang durch die Bemerkungen des Ptolemaios in dem berühmten Brief an Flora[409]. Ptolemaios spricht vom alten Gesetz und unterscheidet darin 1. die Gesetzgebung Gottes selbst, 2. die Gesetzgebung des Moses im eigenen Namen, 3. die Zusätze der Ältesten zu Moses. Innerhalb der ersten Schichte unterscheidet er wieder das reine Gesetz, das der Erlöser erfüllt hat (z. B. Gottes- und Nächstenliebe), das ungerechte Gesetz, das der Erlöser aufgehoben hat (z. B. die Blutrache), das typische und symbolische Gesetz, das der Erlöser in Wahrheit verwandelt hat (so das ganze Zeremonial). Da das aus Gott stammende Gesetz aus der geistigen Welt herrühren muß, ist nach gnostischer Denkungsart innerhalb des Weltalls eine höchste, vollkommene Religion anzunehmen, eine unvollkommene oder gar böse und

eine mittlere. Ein anderer Ausgangspunkt für die Geschichtsmetaphysik der Schule ist die schon öfters erwähnte Dreiheit menschlicher Typen, welche an die soeben genannte metaphysische Dreiheit erinnert, die der choischen oder materiell gesinnten, der seelischen und der geistigen Menschen, eine aus Paulus und den Ophiten bekannte und in letzter Linie von Platon stammende Einteilung, die, selbst wieder verschieden angewendet, im großen und ganzen Heidentum, Judentum und Christentum und zugleich in jeder Gemeinschaft die rohe Masse, die zwar Gutwilligen aber Schwachen, die nur in der Vereinigung mit Gesinnungsgenossen Halt finden, und die erleuchteten freien Geister voneinander scheidet. Daraus ergibt sich die allgemeine Anschauung einer dreigeteilten Welt und innerhalb jedes der drei Bereiche mehrere Tendenzen, von denen die wertvollsten in jedem der verschiedenen Reiche untereinander und mit der höchsten Region zusammenhängen. Da die Valentinianer der Frage nicht aus dem Wege gingen, woher diese bunte Vielheit der Regionen des Geistes, der Weltseele, des Stoffes und innerhalb jeder dieser Bereiche stamme, wo doch eine höchste Einheit als Ursprung vorausgesetzt war, veranschaulichten sie sich die mannigfaltigen Zusammenhänge in epischer Form durch seelische Wandlungen geistiger Wesen und durch Genealogien. Den höchsten Gott beschreiben sie, ähnlich wie Philon, als die unfaßbare Einheit [410], den Unnennbaren, Urgrund (Bythos) [411] und gesellen ihm gelegentlich in einer Projektion des Zustandes schweigenden Schauens als Gemahlin Sige, das Schweigen, bei. Wenn nicht der ganze Verlauf bewiese, daß dieser Gott im höchsten Grade gut sei, so wäre aus der Bezeichnung Abgrund zu vermuten, daß sich hier eine Annäherung des tiefsten Wesens an das höchste vollzöge. Bousset bemerkt [412], daß die monistische Weltkonstruktion der Valentinianer dadurch gewonnen werde, daß auch die Tiefe, bei Basilides ein zweites gottgleiches ewiges Prinzip, in die höchste Einheit eingehe. Aber das Gute überwiegt in Valentins Welteindruck so ungeheuer, daß das Eine Wesen dadurch nicht zu einem über Gut und Böse hinaus liegenden Prinzipe neutralisiert wird. Dieser un- und überbewußte Gott objektiviert, entfaltet sich, weil er sich einsam fühlt und für seine Liebe ein Objekt braucht. Nach Theodot [413] erzeugt er durch Selbstbesinnung den Sohn, einen Geist der Erkenntnis, und zu-

gleich den Geist der Liebe, der dem Vater und Sohn beigemischt ist [414], die erste psychologische Ausdeutung der Trinitätslehre. Nach Valentin und Ptolemaios gehen aus dem höchsten Gott und Sige hervor [415]: Nus und Aletheia, Geist und Wahrheit, also das Erwachen des Un- und Überbewußten zu innerer Anschauung, entsprechend dem inneren Logos, dem unausgesprochenen Wort Gottes bei Philon und dem Nus bei Plotin; dieser Ehe entsprießen Logos und Zoë, Wort und Leben, wie aus dem Worte Zoë zu erkennen ist, kosmogonische Mächte, in denen die Funktionen vorgebildet sind, die der Logos der Schöpfung, das ausgesprochene Wort Gottes des Philon, Demiurgos und Weltseele bei Platon ausüben [416]; deren Kinder sind Anthropos und Ekklesia, Urmensch und Urkirche, die Ideen von Individuum und Gesellschaft, die Keime und Ansätze dazu, daß innerhalb der belebten Natur Bewußtsein und Persönlichkeit, innerhalb des Naturlebens Geschichte sich entwickle, historische und soziale Mächte. Doch sind diese Äonen noch nicht selbst die Urheber von Leben, Bewußtsein, Naturverlauf und Geschichte, sondern die ersten Vorbilder dazu in der ewigen Welt, aus welcher erst auf einem Umweg die Mächte hervorgehen, die den Kosmos wirklich schaffen. Im weiteren Verlauf der äonischen Geschichte ereignet es sich, daß der zuletzt geschaffene Äon Sophia aus der himmlischen Welt herabsinkt, nach einem Berichte, weil sie wie der Urvater aus sich selbst schaffen wollte, nach Valentin und Ptolemaios infolge ihrer zügellosen Begierde, das Unfaßbare zu erfassen [417], ein im Vergleich zu den orientalischen Mythen abgeklärtes Symbol von echt gnostischer Bedeutung, denn es warnt vor ungestümem Eindringen in die Erkenntnis, weil das letzte ja doch nicht mitgeteilt, sondern nur von dem gefunden werden kann, der dafür reif ist. Wie sich dann weiter aus dem Fall und dem Leiden der Sophia, die nach Valentin noch eine niedere Tochter Sophia Achamoth aus sich entsendet, der Demiurg, der böse Geist und die Materie entwickeln, das ist von den einzelnen gnostischen Lehrern verschieden ausgemalt worden. Gemeinsam ist allen, daß das Materielle auf die Leiden und Affekte der gefallenen Göttin zurückgeführt wird [418]. Das Packendste an diesen Mythen sind zwei Schilderungen des Demiurgos. Nach Ptolemaios schafft er unbewußt [419], gewissermaßen träumend, aus den durch seine hohe Abkunft in ihn gelegten Kräften

die Welt als Abbild der überkosmischen Ordnung. Gleichgültig gegen Werte bringt er Erhaben-Geistiges, Mittleres und Seelisches, den Teufel und die Materie hervor. Nach Markos stürmt er durch Raum und Zeit, vergeblich bemüht, das Unendliche zu erreichen [420]. Die erste Schilderung gemahnt an Schelling, die zweite an Schopenhauer und Bergson. In allen Systemen der Schule ist der Demiurg nicht ein böses, sondern ein mittleres Wesen, das beseelte Werkzeug einer durch ihn wirkenden Macht, bei den meisten Valentinianern das Werkzeug der Sophia, bei Herakleon, der sich hier an das Johannesevangelium hält, ein Werkzeug des Logos [421]. Darum billigt auch Gott die ganze Schöpfung, er beglaubigt sie, wie Valentin sagt, mit seinem Siegel [422]. Auch Theodot wehrt den Gedanken ab, als ob die Schöpfung etwas Böses sei. Sie ist ein unerläßliches Durchgangsstadium der Erlösung. Ja noch mehr, sie ist nicht nur ein Abbild der höheren Welt, sondern auch im Grunde von derselben Substanz. Denn alles ist von Pneuma durchdrungen. Eine kurze Zusammenfassung des Weltenaufbaues gibt Valentin in dem Gedicht „die Ernte“ [423]. Das Fleisch (die Materie) hängt an der Seele (dem Reich des Demiurgen), die Seele an der Luft (dem Reich der gefallenen Himmelstochter), die Luft am Äther (dem Reich der Äonen) und aus dem Urgrund gehen Früchte hervor (die Äonen), aus dem Mutterschoße (der Göttin Schweigen) ein Kind (Nus oder Logos). — Der Mensch kam nach Valentin zustande, indem Sophia in ihrer Trennung Seele und Leib hervorbrachte und der Logos das Geistige einfügte. Das dürfte ein abgekürzter Mythus sein, denn sonst ist der Demiurgos der Schöpfer von Leib und Seele und Sophia haucht den Geist ein [424]. Ein solcher Mythos scheint auch dem Valentin vorzuschweben, wenn er sagt, daß die weltschaffenden Engel nach der Schöpfung des Menschen in Furcht gerieten, als dieser, vom Geiste inspiriert, den göttlichen Urmenschen pries. Jedenfalls sind im menschlichen Geschlechte drei Substanzen gemischt und nach dem Vorwiegen der einen oder der anderen unterscheiden die Valentinianer die bekannten Typen, die choischen, die psychischen und die geistigen Menschen. Weil nur das Choische durch Zeugung sich fortpflanze, deshalb, sagt Theodot, ist die Zahl der fleischlichen Menschen größer als die der geistigen. — Die Geschichte ist ein Kampf der drei Prinzipien und Menschengruppen [425]. In seiner glänzenden

Allegorie zum Gespräch Christi mit der Samariterin setzt Herakleon den Berg Garizim dem Hylischen und dem Heidentum, den Berg des Tempels dem Psychischen und dem Judentume gleich [426]. Es kommt aber die Zeit und sie ist schon da, wo die Verehrer des wahren Gottes im Geiste und in der Wahrheit anbeten. Gelegentlich faßt Herakleon Judentum und Heidentum zusammen und stellt sie als untergeordnet dem Christentum gegenüber. Theodotos erkennt im allgemeinen geistige Bestandteile im Alten Testament an, indem er sagt, daß schon die alte Prophezeiung eine Inkarnation des Logos sei [427]. Diese Beurteilungen der jüdischen Religion faßt Ptolemaios zusammen, indem er im erwähnten Brief an Flora die Bestandteile des alten Gesetzes und innerhalb des auf höhere Inspiration zurückgehenden Teiles verschiedene Stufen der Offenbarung unterscheidet. Wie Ptolemaios diese kritische Annahme mit seiner Metaphysik verbindet, erfahren wir nicht. Es sind verschiedene Kombinationen möglich; die einfachste dürfte sein, den göttlichen Teil der Gesetzgebung auf den Demiurgen zurückzuführen, der aus seiner Erinnerung an die höhere Welt unbewußt auch Geistiges in sein Werk miteinfließen läßt. Die Gleichsetzung des Heidentums mit dem Choischen und Bösen scheint allgemein gegolten zu haben. Eine Linderung dieses schroffen Urteiles findet sich in einem Fragment Valentins. Dort erzählt der Gnostiker, wie die Weltbildner vor dem Werke ihrer Hände erschraken, da der Mensch überweltliche Dinge sprach, und fährt dann fort: So erfüllt auch die kosmischen Menschen Ehrfurcht vor den Werken menschlicher Hände, wie z. B. vor Statuen und Bildern und allem, was die Hände vollenden im Namen Gottes [428]. Diese Furcht ist wohl nicht bloß ein Erbstück, in welchem der ursprüngliche Schrecken der kosmischen Mächte nachzittert, sondern sie hat auch einen inneren Grund. Der Mensch, in den Göttliches bei seiner Schöpfung miteingeflossen ist, vermag etwas davon auch den Werken seiner Hände miteinzuflößen. Die Ophiten haben in diesem Punkte — wie auch sonst — Ähnliches gelehrt. Es läge nahe, das Bilderverbot des alten Gesetzes damit in Verbindung zu bringen: dem Schöpfergott kann natürlich die Erinnerung an seine Furcht bei der Ahnung des höheren Menschen nicht angenehm sein.

Verwickelt ist die Erlösungslehre. Da durch die Leiden

schaften eines Äons die höheren Welten aufgeregt und die tieferen vorbereitet worden sind, nahmen die Valentinianer für jede Region einen besonderen Erlöser an. Die Erlösung in den höheren Regionen vollzieht sich derart, daß aus diesen etwas getrennt und zur Gestaltung der tieferen verwendet wird, so daß Erlösung und Schöpfung miteinander verflochten sind [429]. Endlich erscheint der Heiland auf Erden. Über seine Natur waren die Gnostiker verschiedener Meinung. Die Abendländer Ptolemaios und Herakleon, der Verfasser von Kommentaren zu Lukas (um 175) und Johannes (195), nahmen an, der Leib Jesu sei von psychischer Substanz gewesen, erst bei der Taufe habe sich der Geist mit dieser vereint, so daß also Jesus eine Entwicklung durchgemacht hätte. Die morgenländische Schule glaubte, der Leib Jesu sei von der Empfängnis an pneumatisch und geistbegabt gewesen [430]. An die körperliche Realität des Erlösers glaubte keine der beiden Schulen [431]. Das Erscheinen Christi zeigt an, daß der Weltzustand sich geändert habe. Vor ihm überwog das Hylische, die ganze heidnische Geschichte vor Christus nennt Theodot in Erinnerung an die übertünchten Gräber ein glänzend ausgestattetes Reich des Todes. Dieser Gnostiker lehrt auch, daß durch das Erscheinen Christi der Kosmos verändert, die Macht des Schicksals gebrochen worden sei und die Astrologie ihre Geltung verloren habe[432]. Die Teilung der Menschen nach den drei Gruppen dauert fort, noch immer sind die Hyliker weitaus in der Mehrzahl, die Masse der Gläubigen sind Psychiker [433]. Gnostiker sind wenige. Nach der am meisten verbreiteten Lehre können nur die Psychiker erlöst werden, die Pneumatiker brauchen es nicht, die Hyliker können es nicht [434]. Die Psychiker sind frei, sie können sich für Gott oder für den Teufel entscheiden [435]. Das ist eine Korrektur der rein automatischen auf Grund der Substanz erfolgenden und unabänderlich festgelegten Erlösung, wie sie Basilides lehrt. Noch weiter geht Herakleon in der Freiheitslehre; auch die Pneumatiker können fallen, wie das Beispiel der Sophia lehrt, allerdings muß man nach der Voraussetzung annehmen, daß sie sich nicht verlieren können, sondern magisch zum Guten zurückgezogen werden. So sehr auch noch immer das Hylische in der Welt überwiege — über den Ausgang kann kein Zweifel sein. Sophia kehrt in den Himmel zurück [436] und mit ihr alles Geistige in der Welt, der Demiurg (bei Theo-

dotos der Gott des Raumes) und mit ihm alles Psychische wird um eine Stufe gehoben [437], zu der Stelle, die Sophia oder Achamoth während des Weltverlaufes innehatte, und wenn alles Seelische und Geistige befreit und selig ist, dann bricht Feuer hervor und vernichtet das Hylische [438]. So wird jedem zuteil, was er will und kann, jeder Rest des Bösen ist ausgetilgt und selbst im Zusammenbruch hat die Welt nur gewonnen.

Die Systeme des Basilides und namentlich der Valentinianer gelten mit Recht als die bezeichnendste Erscheinung der ganzen Gnosis. Der Gnostiker ist ein Erkennender, seine Weisheit ist Philosophie der Offenbarung. Er sieht im Weltverlauf hervorstechende Ereignisse, die ihm verraten, was im Wesen der Dinge vorgeht — auch Jesus ist ein Zeichen der Zeit, das entscheidende Signal, daß die verfahrene Welt sich zu erheben beginnt, — und in dieser Erkenntnis beruhigt, läßt er anderen die Form der Erlösung, die sie brauchen. Wenn deshalb Valentin innerhalb der großen Kirche bleiben wollte und Apelles am Ende seines Lebens die erlösende Kraft des kirchlichen Glaubens anerkannte, so ist das kein Kompromiß, sondern das bei solcher Überzeugung richtige Verhalten. Eine Inkonsequenz ist vielmehr, daß die Gnostiker doch darauf ausgingen, Gemeinden zu bilden, allerdings eine Inkonsequenz, die sich leicht aus dem menschlichen Bedürfnis erklärt, sich an Gleichgestimmte anzuschließen. Nur Markions willenstarke Persönlichkeit hebt sich in dieser Hinsicht von den übrigen ab, er war eine reformatorische Natur und wird deshalb auch von manchen neueren Forschern nicht zu den Gnostikern gerechnet. Da aber seine Metaphysik der des Kerdon verwandt ist und seine Nachfolger Gnostiker waren so gut wie die Valentinianer, so ist es besser, ihn im Zusammenhang mit dieser großen Bewegung zu behandeln. Angesichts der gnostischen Systeme hat man, sagt Harnack, oft den Eindruck, sie seien bloß eine mythische Umschreibung für einen streng monistischen Idealismus [439]. Die Erinnerung an den deutschen Idealismus, namentlich an Schelling, liegt nahe genug. So wie der deutsche Idealismus hervorgeht aus der Gemütsbewegung und der Anregung der Phantasie und des Lebensgefühles, welche die Kantische Lehre von der Zentralstellung des Ich hervorgerufen hat, und eine metaphysische Umschreibung oder Darstellung dieser psychischen Vorgänge ist, so lebt auch

die gnostische Metaphysik von der Projektion seelischer Erfahrungen. Es sei nochmals erinnert an die Psychologie der Intuition in der Valentinianischen Beschreibung des höchsten Gottes, an die Tatsache der Unmitteilbarkeit letzter Einsichten, die der Parabel vom Irrtum der Sophia zugrundeliegt, an die Schilderungen des ruhigen und des ungestümen Schaffens der beiden Demiurgen, an die Enttäuschung des Schaffenden, der die blitzartig auftauchende Idee nicht festhalten kann, in der Erzählung von der Menschenschöpfung bei Satornil. Zu Ende geführt ist diese Art des Denkens im neuplatonischen System, einer Philosophie rein geistiger Prozesse ohne mythologische und geschichtliche Erinnerungen, einer Metaphysik der Ekstase, der Selbstbesinnung, des schaffenden und sich verirrenden Willens und der Rückkehr durch Intuition zur Bewußtlosigkeit der Ekstase. Bei den Neuplatonikern ist der Prozeß ein ewig sich wiederholendes Phänomen, bei den Gnostikern ein einmaliges Weltereignis. Die Gnostiker suchen Anschluß an wirkliche Geschichte. Insofern stehen sie dem jüdischen und christlichen Weltbild näher als dem griechischen.

Wenn wir am Schluß über die gnostischen Systeme einen zusammenschauenden Blick schweifen lassen, dann bei dem zu Beginn aufgestellten Schema verweilen und es mit den wirklich ausgedachten Systemen vergleichen, um aus den nicht erfüllten und den erfüllten Denkmöglichkeiten auf die Tendenzen des Denkens zu schließen, so stellt sich eindrucksvoller als zu Beginn der schon erwähnte Umstand dar, daß die These: das höchste Wesen ist böse — nicht aufgestellt worden ist und selbst die wenigen immoralistischen Systeme sich zum Glauben an die Güte des höchsten Wesens bekannt haben. Ist das intellektuelle Schwäche und Heuchelei? Im einzelnen Falle mag es wohl das eine oder andere sein, aber in der Hauptsache ist es ein aus tiefster Seele stammendes Bekenntnis, eine Instinktäußerung. An der Güte des mächtigsten Wesens darf eben nicht gezweifelt werden. Manchmal nähert sich der Begriff des höchsten Seins einer über den Gegensatz von Gut und Böse hinausgehenden Neutralität, streng genommen müßte eine solche überall dort angenommen werden, wo die Kategorienlosigkeit Gottes behauptet wird; aber diese Konsequenz ist nicht gezogen. Von dem bestimmungslosen und unerkennbaren Gott wird dennoch die höchste Güte ausgesagt. Eine An-

näherung an die Tiefe findet nur im Gleichnis statt. Waren die Gnostiker, die sich nach der Erkenntnis nannten und an die metaphysische Gültigkeit des sittlichen Postulates glaubten, deshalb auch Rationalisten? Man muß sich darüber einigen, was man unter Rationalismus verstehen will. Als praktische Regel bedeutet Rationalismus den Glauben, daß der Mensch durch die angeborene Vernunft befähigt sei, ein Maximum von Glück zu erreichen, und deshalb ausschließlich der Vernunft folgen und alle außervernünftigen Bestandteile als unvernünftig aus seinem Denken und den Maximen seines Handelns auszuschalten habe. Als metaphysisches Bekenntnis bedeutet Rationalismus den Glauben, daß das Weltwesen selbst seiner innersten Natur nach ein erkennendes Wesen und die Erkenntnis ein zuverlässiger Weg sei, sich Gott zu nähern. Es kann jemand Rationalist in dem einen Sinne sein, ohne es im anderen zu sein; es kann jemand glauben, daß die natürliche Vernunft ihm verbiete, sich das höchste Wesen überhaupt oder als seiner innersten Natur nach vernünftig vorzustellen, und es kann jemand das höchste Wesen sich als seiner innersten Natur nach vernünftig vorstellen, ohne die natürliche Vernunft als einzige oder als unbedingt verläßliche Führerin zu betrachten. Harnack hebt mit Recht den irrationalen Charakter der gnostischen Oberbegriffe hervor und bringt dies damit in Zusammenhang, daß die Gnosis nicht nur Erkenntnis, sondern auch Kult, Praxis, Mysterium war. Dieser Zusammenhang zwischen der Natur ihres höchsten Wesens und dem Weg zu ihm ist nicht notwendig, wie die obige Unterscheidung der Bedeutungen gezeigt hat. Die Gnostiker waren doch vor allem Erkennende, Erkenntnis war ihr Weg zum Heile. In Hinsicht auf den Weg waren sie wohl Rationalisten. Aber sie waren es nicht in der zweiten Bedeutung. Das, was sie erkannten oder zu erkennen glaubten, war nicht etwas bloß Vernünftiges, es waren Tatsachen, göttliche Entschlüsse, eine göttliche Natur, die nicht nur Erkenntnis, sondern vor allem eine dem Guten gemäß wirkende Macht ist. Sie behaupteten zugleich zu erkennen, daß das höchste Wesen etwas Unerkennbares sei. In diesem Bekenntnis liegt nicht bloß etwas Negatives, eine bloße Zurückhaltung, auch nicht nur die Freude des Ekstatikers, der für seine Vision keine Worte findet, sondern ein Unterton von Bangigkeit. Wer wie die Valentinianer durchdrungen

ist von dem Glauben an die abgründliche Macht der Güte, von der Überzeugung, daß dies die einzige Realität sei, und sich zugleich dem Eindruck von der großen Macht des Bösen nicht entziehen kann, an welche die Valentinianer glaubten wie alle anderen Gnostiker, dem muß die Welt zuletzt doch als ein Mysterium erscheinen. Denn so stark und unerschütterlich die Hoffnung auch sein mag, daß im letzten Wesen das Gute mächtiger sei, es muß, wenn es wirklich das Letzte ist, auch die Keime zu allem Bösen in sich enthalten. Bevor sich aber der Gläubige dazu entschließt, das letzte Prinzip, weil es unversöhnliche Gegensätze in sich enthält, über die Werte hinauszurücken, beugt er sich lieber und bekennt, daß hier sein Geist nicht ausreiche, die Verbindung der Gegensätze und die Güte des Ganzen zu durchschauen.

Das zu Beginn aufgestellte Schema ließ auch in anderer Hinsicht Konstruktionsmöglichkeiten erkennen, die nicht erfüllt worden sind. Die historischen und die kosmischen Potenzen, die Mächte, von denen das Schicksal der Welt, und die, von denen das Schicksal der Menschen abhängt, werden fast immer gleich beurteilt, oft auch gleichgesetzt, jedenfalls besteht nirgends der große Rangunterschied, der nach modernem Empfinden die beiden Schicksale trennt. Das Zusammenrücken der kosmischen und historischen Potenzen bedeutet nicht, daß das Historische vom Kosmischen erdrückt wird, — das wäre der Fall in einer Lehre der ewigen Wiederkehr der Weltalter, oder wenn beide vom Ewigen absorbiert würden wie bei den Indern, — sondern es bedeutet, daß das Historische kosmische Bedeutung habe. In allen gnostischen Systemen ist die Erlösung ein die ganze Welt angehendes Ereignis; das heißt entweder: was mit dem Menschen geschieht, ist für das Weltall wichtig, der Mensch ist der eigentliche Mittelpunkt des Kosmos oder sogar sein Gipfel — von solcher Bewertung des Menschen zeugt in anderer Form der Mythos vom Anthropos als höchstem Wesen oder jener, daß der eben geschaffene Mensch sich über die Geister der Welt erhebt, — oder es heißt, daß die Erlösung alle Teile der Welt ergreift und die Erlösung des Menschen, der an der tiefsten Stelle des Weltalls wohnt, ein Anzeichen dafür ist, daß die Welterlösung nunmehr ihrer Vollendung entgegengeht. Hier ist eine Tendenz zu verspüren, die am Ende dazu führt, daß der Logos der Geschichte und der Logos der Schöpfung gleichgesetzt werden.

Das geschieht in der christlichen Logoslehre. Aber dieser Logos der Schöpfung und Geschichte wird in der christlichen Trinitätslehre auch auf die Höhe des ersten Gottes gehoben, von dessen abgründlicher Güte nach gnostischer Auffassung die Erlösung und Heiligung ausgeht, so daß nach christlicher Theologie aus Einem göttlichen Wesen in gleicher Weise die Schöpfung und die Erlösung und Heiligung hervorströmen. Wenn im gnostischen Dualismus ein starkes Gefühl dafür zum Ausdruck kommt, daß Heiligkeit und Güte und die Erlösung als Reaktion auf eine Störung dieser Güte aus einer anderen Welt oder aus einem anderen Gotte stammen als die Schöpfung, der Trieb zur Vermehrung, die Ausstrahlung in Raum, Zeit und Stoff, so ist umgekehrt das Streben zum Monismus solidarisch mit der Tendenz, Schöpfung und Erlösung zu verbinden. Ein solches Bestreben liegt im Valentinianischen System; die Erlösung der höheren Welten ist hier verflochten mit einer Schöpfung der tieferen. Das ist eine Konstruktion, der man anmerkt, daß sie auf der ersten Station vom Dualismus weg ersonnen worden ist, denn die tiefere Schöpfung ist ein Abfallsprodukt der Erlösung in den höheren Regionen. Einfacher ist, wenn man einmal auf den ursprünglichen Dualismus verzichtet und den Gedanken an den Einen Gott in der Seele hinlänglich befestigt hat, der bei Paulus angedeutete Gedanke: durch die Erlösung wird nichts anderes getan, als daß ein unabhängig vom Sündenfall beabsichtigtes Ziel trotz des Sündenfalles erreicht wird. Dann ist Erlösung nur die Vollendung der Schöpfung, und es ist logisch, beide Taten auf Ein Wesen zurückzuführen. So gesehen, scheint die Entwicklung der Christologie im ganzen gradlinig ihrem Sinne gemäß zu verlaufen. Betrachten wir den Vorgang von der Seite des Willens, so dürfte sich dasselbe herausstellen. Das Christentum wächst zu einer geistigen Weltmacht in einer Zeit, da die Menschen sehr nach Befestigung der Seele verlangen. Auf die mannigfachen Ursachen dieser Gemütsverfassung soll hier nicht eingegangen werden. Von der allgemeinen Sehnsucht nach einem Gewißwerden des Wertes und der Kraft der Seele legt der aus der orientalischen und griechischen Welt erschallende Schrei nach der Gültigkeit der drei Postulate Zeugnis ab. Diesem Gemütszustande sind ohne Zweifel Weltbilder kongenial, die den düsteren Eindruck vom Schicksal wiederspiegeln; denn welchen Un-

glücklichen erleichtert es nicht, wenn ihm seine Lebenserfahrung von einem anderen bestätigt wird oder wenn gar ein überlegener Geist ihm eine Welttragödie voll von Beziehungen zum Schicksal des Alltags vor Augen stellt? Aber noch kongenialer, der Erlösungssehnsucht entgegenkommender ist eine Lehre, die den Willen zur Überwindung des Übels aufrüttelt. Der befreiende Logos, der Logos der Geschichte, ist der Logos der Schöpfung: das war solch eine Formel. Besser könnte die Gültigkeit der sittlichen Postulate inmitten des wirren Weltverlaufes nicht gewährleistet werden, als wenn es wirklich so wäre.

Die Quintessenz und Lebensstimmung der Gnosis läßt sich folgendermaßen kurz veranschaulichen und einprägen. Es fragt der Neophyt: Was soll mich bewegen, gütig und enthaltsam zu sein? Es antworten Markioniten und Valentinianer: Die Sorge um dein ewiges Leben in Seligkeit. Was droht mir, wenn ich es nicht bin? Du verfällst den Mächten, die die Welt beherrschen. Kann mich denn der gütige Gott bestrafen? Er bestraft nicht, er überläßt dich nur den Weltmächten. Darf er das, wenn er der Gütige ist? Der Markionit: Er dürfte es, denn er hat mit der Welt nichts zu schaffen; sie und auch der Mensch sind nicht sein Werk. Warum nimmt er dann an meinem Lose Anteil? Aus reinem Erbarmen. Woher stammen die Weltmächte? Wie ist es zu dieser gottfeindlichen Welt gekommen? Der Markionit: Das ist nicht so wichtig; genug, daß diese Welt so tückisch ist, wie sie ist, und daß der gute Gott uns die Flucht in die Seligkeit gezeigt hat. Halblaut sprechen die Valentinianer dazwischen: Die Welt wird doch im letzten Grunde aus Gott herstammen; aber zwischen ihr und ihm liegen schwere Verhängnisse. Der Neophyt: Wie kann aber Gott in die ihm fremde Welt einbrechen? Der Markionit: Er kann es, denn er ist sehr mächtig; er darf es, er hat ein Recht dazu, denn er will selig machen. Aber wie wird das alles enden? Der Markionit: Auch das ist nicht so wichtig, vielleicht besiegt der höchste Gott die tieferen Mächte völlig und vernichtet sie. Der Valentinianer: Er wird einiges davon zu sich erheben, anderes vernichten, so daß reine Seligkeit herrscht. Der Basilidianer: Es bleibt die finstere Welt in ihrem Bereich, zufrieden mit sich selbst; es bleibt die lichte Welt samt ihren Seelen in ihrem Bereich, belehrt und selig. Während sie sich unterreden, tobt draußen eine zuchtlose Horde

und schreit: Wir allein sind die Feinde des Schöpfers, Zerstörer seines Werkes, wir schwächen die Leiber, vereiteln die Zeugung, vergeuden die Lebenskraft. Da spricht der Christ: Ihr hört, wie die draußen es treiben, ihr seht, wie die Menschen sind. Die Erlösung geht uns verloren, wenn nicht auch Schöpfung, Leib und Zeugung heiliggesprochen werden. Verzweiflung an der Welt führt zum Wahnsinn und zur Frechheit. Wir müssen von vorne anfangen, über die Erlösung zu philosophieren und über die Schöpfung.

V. ANTIGNOSIS

Irenaeus dürfte nicht lange vor 155 oder 156, dem Todesjahr des Blutzeugen Polykarp, geboren sein und hat, wie er berichtet [440], als Kind den greisen Apostelschüler noch gehört. Später kam er nach Gallien, wurde Presbyter in Lyon und, als im Jahre 177 Pothinus, der Bischof dieser Stadt, den Märtyrertod erlitt, sein Nachfolger. Ob er selbst als Märtyrer starb, ist ungewiß. Sein Tod fällt in die ersten Jahre des dritten Jahrhunderts. Seit etwa 185 [441] arbeitete er an einem Werk gegen die Häresien: Enthüllung und Widerlegung der fälschlich sogenannten Erkenntnis. Das Werk ist in lateinischer Übersetzung erhalten. Vor einiger Zeit ist in armenischer Übersetzung eine kurze Darlegung des Glaubens (Epideixis) gefunden worden[442]. Die Gnosis leitet der Bischof aus der heidnischen Philosophie und Theologie ab, und bestreitet ihre Herkunft aus der christlichen Tradition. Ihr Grundirrtum und Frevel ist die Trennung des Schöpfers vom höchsten Gott [443]. Im Zusammenhang damit hatten einige Gnostiker gelehrt, die Materie stamme aus den Verirrungen einer untergeordneten Gottheit, andere, sie sei ein eigenes gleich ewiges Prinzip, die Sünde rühre her aus diesen Verfehlungen oder aus der Materie, der Unterschied der Offenbarung sei auf Geister verschiedenen Ranges zurückzuführen. Demgegenüber behauptet Irenaeus die Einheit Gottes, die Schöpfung der Materie aus dem freien Willen des Einen Gottes, die Herkunft der Sünde aus dem freien Willen geschaffener Geister, die Einheitlichkeit der Offenbarung, deren Niveauunterschiede nicht auf verschiedene Götter oder Veränderungen in Gott, sondern auf das allmähliche Reiferwerden des Menschen zurückzuführen seien [444]. Das sind Gedanken der Tradition, die reicher und plastischer werden durch die Überwindung entgegenstehender Thesen. — Bei seinem Kampf gegen die Gnostiker befremdet, daß er ihren räumlichen Gleichnissen nachgeht, um sie zu widerlegen. Das sieht auf den ersten Blick oberfläch-

lich aus, erweist sich aber bei näherem Zusehen als berechtigt: das primitive altorientalische Weltbild wird durch ein besseres, das spätantike, verdrängt.

In dem räumlichen Schema der altorientalischen Kosmologie liegen die Regionen der Welt übereinander, gewissermaßen an der goldenen Kette Homers aufgehängt und nur nach einer Richtung ausgedehnt, von der Höhe zur Tiefe, und bilden auch eine dem Werte nach von oben nach unten abfallende Reihe. Zwar kehrt dieses Gleichnis immer wieder, weil der unbefangene Blick auf die Außenwelt es täglich und stündlich aufdrängt, und man kann die Idee des Besserwerdens nicht deutlicher veranschaulichen als durch das Bild eines Aufstiegs in höher gelegene Gebiete, von denen vorausgesetzt wird, daß sie auch besser seien, es findet sich daher auch bei den christlichen Theologen der Folgezeit auf Schritt und Tritt: aber einmal mußte es als adäquater Ausdruck der Wirklichkeit zurückgewiesen werden. Indem Irenaeus diesen Kampf aufnahm, hat er zur Festigung des christlichen Weltbildes, zu jenem Gleichgewicht zwischen den begrifflichen und den anschaulichen Bestandteilen, ohne welches eine das ganze Leben durchdringende bildungschaffende Weltanschauung nicht gedeihen kann, ein gut Teil beigetragen.

Irenaeus nimmt also die gnostischen Weltbilder ernst und bekämpft sie von seiner eigenen räumlichen Anschauung aus, die gleichfalls nicht symbolisch, sondern wirklich so aufzufassen ist, wie er sie beschreibt: die Erde schwebt in der Mitte, umgeben von den Himmelsphären wie von Schalen, und dieser Kosmos liegt in Gott, der als lichter, unendlicher, ausgefüllter Raum vorgestellt ist, so daß in der Fülle von Licht und Seligkeit die Erde und ihr Jammer eine verschwindend kleine und nach der Überzeugung des Irenaeus verhältnismäßig bald vorübergehende Trübung ausmachen.

Den räumlichen Weltbildern parallel gehen bei den Gnostikern und bei Irenaeus psychologische Gleichnisse. Die Gnostiker dachten sich den Ausgang der tieferen Welten von den höheren zum Teil nach Analogie eines nicht gehemmten automatischen psychischen Verlaufes, zum Teil ähnlich dem Trieb- und Affektleben, dem Traumleben und, wie es scheint, auch mediumistischen Phänomenen, und gelangten auf diese Weise gleichfalls zu einer dem Werte nach absteigenden Reihe, die monströse Überraschungen ent

hielt. Irenaeus leitet die Weltschöpfung ab aus dem klaren Gedanken und dem selbstherrlichen Willen Gottes, die Sünde aus dem Irrtum und dem freien Willen geschaffener Geister. In pädagogischer Hinsicht hat der Kirchenschriftsteller den Vorteil auf seiner Seite: es ist ein stärkerer Appell an den sittlichen Willen, sich die Welt zu denken als Setzung eines souveränen willensstarken und heiligen Gottes, die Sünde als Folge einer freien Tat und die Überwindung des Leidens als gebunden an die Unterwerfung des eigenen Willens unter den kundgetanen Willen Gottes, als wenn man die Welt hervorgegangen denkt aus den Leidenschaften, aus krankhaften Zuständen oder gar aus dem böswilligen Eigensinn eines minderwertigen Wesens; das Maximum dessen, was aus solchen Voraussetzungen möglich ist, hat Markion herausgeschlagen, aber sein sittlicher Idealismus wird aufgewogen durch die auf vielfach ähnlichen Voraussetzungen beruhenden sittenzerstörenden Ausschreitungen anderer Sekten. Und doch ist dieser pädagogische Vorteil des Irenaeus und des christlichen Weltbildes nicht ohne Einbuße errungen; der Fluch, der auch nach christlichem Glauben auf der Schöpfung ruht, ist durch die Sünde eines Menschenpaares allein für den Intellekt nicht erklärt; da hatte die gnostische Ahnung eines tief im Inneren der Welt liegenden Verhängnisses viel für sich. Aus den räumlichen Bildern und psychologischen Gleichnissen erwachsen Abstraktionen; auch in ihrem Bereich führt Irenaeus den Kampf, indem er sich bemüht, zwei Begriffe herauszuarbeiten, den Monismus der Güte oder die Identität von Einzigkeit und höchster Vollkommenheit als Grundbegriff der Gotteslehre und die Evolution als Grundbegriff der Geschichte.

Die Weltgleichnisse, die Irenaeus bekämpft, sind teils dualistisch, teils emanatistisch. Gegen die dualistische Annahme zweier übereinanderliegender Gottheiten, die als allseits begrenzte göttliche Regionen vorgestellt werden, sagt er, man müsse sich entweder denken, das Höhere umfasse das Tiefere, — in diesem Falle ist es der eigentliche Gott, — oder sie liegen beide auseinander, — dann gibt es ein Mittleres, das beide begrenzt [445]. Sehen wir davon ab, daß hier die Möglichkeit nicht erwogen wird, es könnten die beiden Welten unmittelbar aneinander grenzen (Irenaeus hat insofern recht, diese Möglichkeit auszulassen, als Basilides, an den hier zu denken ist, zwischen den beiden Welten eine un-

geheuere Kluft annimmt), so erscheint zweierlei vorausgesetzt: daß es zwischen den beiden Welten nichts Leeres geben könne und daß es zum Begriff eines Prinzips gehöre, unbegrenzt zu sein. Die beiden Voraussetzungen sind in dem Raumbild gegeben, das Irenaeus vor sich sieht. Gegen die eindimensionale Anordnung allseits begrenzter göttlicher Regionen ist das Argument gerichtet, daß es dann auch an den Seiten anschließende Götter geben müßte und so weiter ins Unendliche [446]. — Manche Gnostiker nahmen zwischen den beiden Ursubstanzen als Mittelglieder eine gewisse Anzahl von Himmeln an. Es ist willkürlich, sagt der Kirchenschriftsteller, deren Anzahl zu beschränken, man könnte ebensogut ins Unendliche gehen; deshalb sei es besser, nicht erst anzufangen, sondern gleich den Schöpfer mit dem höchsten Gott zu identifizieren [447]. Auch hier ist an Basilides gedacht, an seine 365 Himmel. Willkürlich ist die angenommene Zahl, insofern hat die Kritik recht; aber der metaphysische Grundgedanke des Basilides, daß die Welt aus zwei entgegengesetzten Prinzipien bestehe, wird damit nicht getroffen. Auch in anderer Hinsicht, wenn man bloß an die Emanation denkt, ist das Argument nicht richtig gebaut. Nur dann, wenn vorausgesetzt wäre, daß der Schöpfergott auf dem Wege durch unendlich viele Sternenwelten erreicht werden müßte oder zustande käme und daß er de facto erreicht worden ist, nur dann wäre es richtig zu sagen: da er erreicht ist, durch eine unendliche Reihe aber nicht erreicht werden kann, ist es unmöglich, die unendliche Reihe zwischen ihm und seinem Ausgangspunkt anzunehmen. Allein das ist nirgends vorausgesetzt. Ein Anhänger der Emanation könnte sagen, es sei denkbar, daß die schöpferische Kraft der emanierenden Substanz allmählich erlahme und nach einer beschränkten Anzahl von Hypostasen oder Seinsordnungen bei einer letzten Welt anlange. Außerdem wird in keinem gnostischen Systeme der Weltschöpfer in den Raum unterhalb der tiefsten Sternenregion versetzt, sondern überall an die Spitze der materiellen Schöpfung. Zwischen ihm und dem höchsten Gott kann dann noch immer eine Trennung bestehen. Daß aber Irenaeus so argumentiert, ist wieder verständlich, wenn man sich seinen unendlichen gotterfüllten Raum vorstellt. Mag einer sich in diesem noch so viele nacheinander herabsteigende Himmel denken, Gott ist immer schon da, an jeder Stelle.

Die Emanationen sind ersonnen, um die Verschlechterung der Welt, den Eintritt des Bösen zu erklären. Irenaeus bemerkt mit Recht, daß die Gleichnisse, die die Gnostiker dafür wählen: Zeugung, Abzweigung, Anzündung des Lichtes vom Lichte, Strahlung, im Gegenteil das Gleichbleiben der Substanz und ihrer Qualitäten, das Gleichbleiben des Erzeugten, Abgezweigten, Entzündeten und Ausgestrahlten mit seinem Ursprung veranschaulichen [448]. Unter diesen Gleichnissen ist das Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater von den Christen vorgestellt und der Sohn folgerichtig auf das Niveau des Vaters erhoben worden. Das Argument ist richtig, aber es trifft, wie sich zeigen wird, des Kirchenlehrers eigene zum Monismus neigende Gottes-, Schöpfungs- und Freiheitslehre.

Aus dem räumlichen Weltbild sind noch einige andere Argumente unmittelbar verständlich, die Irenaeus gegen die Trennung des Schöpfers vom höchsten Gott vorbringt. Hat eine andere Macht in einem dem höchsten Gotte fremden Gebiet geschaffen, dann wird der höchste Gott von dieser Macht und ihrem Gebiete eingeschlossen und begrenzt, ist also nicht mehr grenzenlos und übermächtig. Hat die andere Macht innerhalb des Bereiches des höchsten Gottes geschaffen, dann geht ihr Werk doch auf den höchsten Gott zurück und dieser ist der eigentliche Schöpfer [449]. — Ferner, wenn man vom höchsten Gott die Schöpfung der Welt deshalb fernhalten will, weil die Welt übel ist, und wenn man deshalb innerhalb des Pleroma selbst einen untergeordneten Aon annimmt, so muß man wieder entweder außerhalb des Bereiches des Höchsten die Trübung annehmen, und dann verdrängt dieses getrübte Reich das Höchste von seinem unbedingten Vorrang, oder man nimmt die Trübung innerhalb der Sphäre des Höchsten an, und dann bleibt entweder, wenn dort alles lichterfüllt und tätig ist, für die Trübung keine Stelle übrig, oder man muß das Licht des Vaters beschuldigen, daß es nicht alles erleuchten könne, oder man muß einräumen, daß nicht nur ein Teil, sondern das ganze Pleroma ungeordnet und finster sei [450]. Es wird also der höchste Gott auf keinen Fall von dem Vorwurf der Schöpfung, wenn sie ein Vorwurf ist, befreit. Das Licht im unendlichen dunklen Raum, den es nicht zu durchleuchten vermag[451], zumal wenn es sich nur in einer Richtung ausdehnt, das scheint dem Irenaeus ein schwäch-

liches Bild für die Gottheit. Ihm schwebt das Umgekehrte vor: die Schöpfung wie eine dunklere Stelle innerhalb des unendlichen einschließenden Lichtes.

Von den Argumenten gegen psychologische Gleichnisse der Gnostiker hat — im polemischen Zusammenhange, doch nicht durch das ausgesprochene Postulat — eines weniger Gewicht, das gegen eine in psychologischer Hinsicht falsche Äonenreihe: Bythos (Abgrund), Ennoia (Vorstellung), Nus (Geist), Aletheia (Wahrheit) geltend macht, der Geist sei das Frühere, die Vorstellung das Spätere[452], denn es trifft auf die Äonenreihe anderer Systeme nicht zu. Wenn aber die Gnostiker die Leiden der Sophia aus ihrer Begierde nach der höchsten Weisheit ableiten, so bemerkt Irenaeus dagegen nicht übel, es sei ungereimt, daß die Gnostiker als die Vollkommenen gelten wollten, weil sie das Vollkommene gesucht und gefunden hätten, obwohl sie noch auf Erden seien, der ganz geistige Äon aber, der im Pleroma wohne, in Leiden geraten sei, als er einen Begriff von der Wahrheit des Vaters zu erlangen begehrte. Ein Gnostiker könnte darauf höchstens antworten, das Streben nach Intuition dürfe nicht zudringlich sein. Auch läßt sich, meint Irenaeus, nicht sagen, daß die Materie aus den losgelösten Affekten der gefallenen Sophia entstanden sei, weil Affekte, als etwas Anhaftendes, nicht zu einer eigenen Substanz verdichtet werden können [453]. Zusammenfassend kann man sagen, das Gefecht mit den Gnostikern bringt dem Theologen den dialektischen Sieg, soweit er Emanationssystemen gegenübersteht. Ist die Welt ein Übel, und nimmt man Emanationen an, dann trifft der Vorwurf für die Welt den höchsten Gott. Das Valentinianische System übernimmt die Bewertung der Welt und damit das Bestreben, den höchsten Gott zu entlasten, von ausgesprochen dualistischen Systemen. Es will den höchsten Gott dieser Welt möglichst entrücken und doch an der Herkunft der Welt aus ihm festhalten. Befreit kann Gott von der Schuld nur werden, vorausgesetzt, daß er selbst gut und die Welt ein Übel ist, wenn man dem tieferen Prinzip einen tätigen Anteil an der Schöpfung zuerkennt. In diesem Punkt ist Basilides stärker als Valentin.

Der Kampf gegen die willkürlichen Konstruktionen der Gnosis führt Irenaeus zur Formulierung der Methode. Die Gnostiker mochten sich für ihre Zahlenspekulationen auf die Weltenharmonie berufen haben. Zwar ist auch Irenaeus

davon überzeugt, daß in den Zahlen Geheimnisse liegen; aber man darf nicht jede beliebige Zahlengesetzmäßigkeit annehmen im Vertrauen auf die Weltenharmonie [454], sondern man muß zuerst feststellen, was vorliegt, dann es erklären [455]. — Nur das Dasein und die Einheit Gottes folgt aus der Vernunft, die Lehre vom Logos oder Sohne Gottes und vom Heiligen Geiste sind geoffenbart. Das Dasein Gottes ergibt sich dem kirchlichen Denker aus dem Axiom, daß das Gewordene seinen Ursprung im Ungewordenen haben müsse [456]. Die Einheit Gottes glaubt er negativ durch Widerlegung entgegenstehender Lehren erweisen zu können, positiv durch ein begriffliches Argument, das aus der Anschauung des unendlichen raumerfüllenden Gottes aufsteigt: aus dem Begriff der höchsten Vollkommenheit. Gott ist ferner vernünftig [457]. Seit Ewigkeit ist die Vernunft, der Logos, das Wort, Sohn Gottes, bei ihm, für die tieferen Wesen der ewige Offenbarer des Vaters [458]; als dritte Gestalt, ewig im Vater verweilend, ist der Geist überliefert, Gottes Weisheit. Dabei bleibt Gott absolut einfach; er ist selbst ganz Denken, ganz Weisheit. Die Wirkungen der drei Gestalten treten nach Irenaeus erst im Verhältnis Gottes zu Welt und Menschheit zutage. Die Art des Hervorganges bleibt ein Geheimnis, und frevelhaft ist die gnostische Anmaßung, über die innergöttlichen Dinge etwas aussagen zu wollen [459]. Weil der Glaube an den Sohn auf Offenbarung beruht, ist er erst für die nach der Ankunft des Herrn Geborenen eine Bedingung des Heiles, während die früheren Menschen um der bloß natürlichen Gerechtigkeit willen erlöst werden konnten [460]. Doch soviel ist sicher, daß das Hervorgebrachte dem ersten Prinzip gleich, der Sohn wie der Vater einfach, gleichmäßig leidensunfähig sein müsse [461]. Der Vater, das Haupt Christi, ist über dem Sohne [462]. Seine Erkenntnis ist weiter als die des Sohnes [463], meint Irenaeus im Anschluß an ein Bibelwort, ohne damit in Einklang zu bringen, daß anderseits der Sohn die Vernunft des Vaters selbst sei. Mit Beifall zitiert Irenaus ein altes Wort, daß der unermeßliche Vater im Sohne gemessen worden, des Vaters Maß der Sohn sei [464]. Man könnte dabei an die gnostische und an die spätere neuplatonische Theorie denken, daß im Geist, Nus oder Logos das kategorienlose Eine zur Objektivation, Selbsterfassung komme, womit die Auffassung übereinstimmte, daß der Logos die Vernunft des Vaters sei.

Allein bei dieser sowie bei einer anderen Stelle, daß nämlich das Unsichtbare des Vaters im Sohne sichtbar geworden sei, wird der christliche Denker wohl nur den Mensch gewordenen Logos vor Augen gehabt haben. Vom Geiste weiß Irenaeus bloß im Zusammenhange mit der Geschichte und dem Ziel der menschlichen Seele Genaueres auszusagen. Trotzdem Irenaeus eine gewisse Unterordnung der zweiten und dritten Gestalt unter die erste annimmt, an Vollkommenheit und Heiligkeit sind sie gleich.

Irenaeus kennt keine immanente Trinitätslehre, d. h. die Lehre, daß die zweite und dritte Gestalt aus der ersten oder alle drei Gestalten aus einer hinter ihnen liegenden Gottheit nicht zum Zweck der Schöpfung und Erlösung, sondern aus innerer Notwendigkeit hervorgegangen seien. Aber Ansätze zu diesem Gedanken finden sich bereits, negativ in der angeführten Polemik gegen eine unrichtig gebaute Äonenlehre, positiv in dem Satze, der das ewige Einwohnen des Logos im Vater damit begründet, daß Gott seit Ewigkeit mit der Vernunft (Logos) verbunden sein müsse. Dem Einwand gegen jene Äonenreihe liegt die Forderung zugrunde, daß eine Reihe göttlicher Lebensprozesse psychologisch richtig sein müsse, und diese Forderung ist in der Logoslehre des Irenaeus erfüllt. Den Geist hat er noch nicht in diese Konstruktion einbezogen. Aber der einmal ins Leben gerufene Gedanke wächst weiter zur immanenten Trinitätslehre, die ihrerseits wiederum psychologische Gleichnisse hervorruft, welche die innere Notwendigkeit des trinitarischen Prozesses verdeutlichen sollen. Aus diesem Bestreben wird das Interesse am Seelenleben vertieft, bis zuletzt in Augustinus die Einsicht in das Problem des Bewußtseins daraus hervorstrahlt.

Gott hat die Welt aus seinem Willen und seiner Macht wie aus einem Stoffe geschaffen [465]. Was Gott denkt, ist auch [466]. Aus sich selbst hat er die Substanz, das Vorbild und die Gestalt der Schöpfungen und ihrer Schönheit genommen. Wort und Geist nehmen an der Schöpfung so teil, daß das Wort dem Hervorgebrachten Bestand verleiht, der Geist die Kräfte ordnet und gestaltet [467]. Man könnte vielleicht sagen, daß dem Vater die Substanz, dem Sohne die Gliederung der Welt und dem Geiste die Erfüllung mit Kraft und Leben zu verdanken ist. Doch denkt der Theologe, wenn er von der Schöpfung spricht, vor allem an den

Vater. Den Valentinianern hatte er vorgehalten, daß sie die Affekte der Sophia loslösten und hypostasierten [453]. Er selbst trennt von Gott göttliche Gedanken und göttliche Wollungen. Daß ihm dies leichter erscheint, hat seinen psychologischen Grund darin, daß durch den Willen die fließende Reihe der seelischen Erscheinungen geteilt und geordnet und die abgesonderten Gruppen zu Einheiten zusammengefaßt werden. Solche Ordnung wirkt auf die Seele zurück wie eine Befreiung, wie ein Abstoßen des Geordneten. In einer Metaphysik des gestaltenden und ordnenden Willens ist die Vorstellung der ursprünglichen Einheit der göttlichen Substanz leichter verträglich mit der Vorstellung einer trotzdem davon getrennten Welt als in einem System der Emanation. Allein auch so führt der Monismus der Güte emanationsähnliche Gedanken und Lösungen hinsichtlich des Bösen von der Art herbei, wie er sie bei den Valentinianern bekämpft hatte. Nur wiegt das Übel bei ihm nicht so schwer. Er hält die Schöpfung nicht für einen verhängnisvollen Irrtum und die Sünde nur für eine vorübergehende Trübung. Trotzdem empfindet er das Problem des Bösen als eine ungelöste und unlösbare Frage. Warum ist Gott nicht allein geblieben? Die gesamte Entfaltung des einen Gottes in mehrere Gestalten, die Schöpfung der Welt und der Ursprung des Übels sind Geheimnisse. Er tröstet sich damit, daß für den Menschen schon die alltäglichen Naturerscheinungen undurchschaubar sind [468]. Um so mehr aber will er die Gewißheiten festhalten, die sich dem Menschen bieten, vor allem die überlieferten göttlichen Offenbarungen.

Die geschaffene Welt besteht aus sieben Himmeln, welche die Erde umgeben. In den Himmeln wohnen die Mächte, Erzengel und Engel [469]. Die höchsten geschaffenen Geisteswesen sind in unmittelbarere Nähe der unteren Gestalten Gottes: die Cherubim sind Mächte des Wortes, die Seraphim die der Weisheit und des Geistes [470]. Aber in allen wohnt und wirkt der Geist. Man erkennt aus diesen Angaben, wie sehr seine geistige Welt mit der absteigenden Trinität und den in sie hineinragenden Engelwelten den gnostischen Äonen ähnlich ist. Hinsichtlich des räumlichen Gesamtbildes besteht ein Unterschied. Wenn aber die Gottheit als eine leuchtende Unendlichkeit von allen Seiten den dunklen Kern der Materie umgibt, dann scheint es, als träfe den Kirchenschriftsteller wohl selbst das, was er gegen die

Annahme einer dunklen Stelle im Pleroma gesagt hatte. Er muß deshalb mit besonderem Nachdruck den Gedanken herausarbeiten, daß auch die materielle Schöpfung von der Gottheit durchdrungen, mit ihr aufs innigste vereint ist. Diese Vereinigung ist Ziel der Geschichte auf Erden, ihr Vermittler ist von Seite Gottes der Logos, von Seite der Natur deren Blüte und Ziel: der Mensch [471].

Den Menschen hat Gott bei der Schöpfung ausgezeichnet, indem er eigenhändig seinen Leib bildete und ihm den Hauch des Lebens gab [472]. Der Leib ist verehrungswürdig wegen der geplanten Vereinigung des Menschen mit Gott [473] und wegen seiner Bestimmung, mit himmlischer Speise genährt und zu ewigem Leben auferweckt zu werden [474]. Die Seele ist nicht von Natur aus, sondern nur durch Gottes Willen unsterblich. Durch den Lebenshauch wurde der Mensch zu einem den Tod überdauernden Wesen [475]. Er sollte aber in allmählicher Entwicklung ein Geisteswesen[476], ein Gott werden, so daß der vollkommene Mensch dreiteilig zusammengesetzt ist, aus Leib, Seele und Geist. Zwischen diesem Geist und der dritten göttlichen Gestalt scheidet Irenaeus nicht deutlich. Man wird wohl annehmen dürfen, daß gerade darin die Vergottung liege: der Mensch wächst in Gott hinein, der Geist Gottes erfüllt ihn. Solchen, die einwenden, warum denn Gott nicht von Anfang an das Vollkommene geschaffen habe, erwidert Irenaeus, eine gewisse Unvollkommenheit gehöre zum geschöpflichen Sein [477]. Es ist Ungeduld, Gott vorzuwerfen, daß der Mensch nicht von Anfang an Gott geworden sei, sondern erst Mensch, dann Gott [478]. Er sollte mit der Kindheitsstufe beginnen und allmählich zur Reife des Geistes aufsteigen. Darin lag eine Gefahr, und der Mensch ist ihr unterlegen, indem er sich von einem zur Verwaltung der Erde gesetzten, dem Menschen untergeordneten und darob neiderfüllten Engel zum Ungehorsam gegen Gott reizen ließ [479]. Durch eine freie Tat kam die Sünde in die Welt [480]. Doch auch das konnte den göttlichen Plan nur fördern, der Mensch machte von seiner Freiheit Gebrauch und erfuhr, daß er seine Erhebung nur Gott verdanke. Er lernte das Gute und das Böse zugleich kennen und das Gute durch den Gegensatz nur um so mehr schätzen [481]. Daß er den Baum des Lebens verlassen und sterben mußte, hat Gott nicht aus Neid angeordnet, sondern aus Güte. Wäre der Mensch mit seiner Sünde unsterb-

lich geblieben, so hätte das Übel unsterbliche Dauer erlangt [482]. Die ganze Zeit von Adam bis Christus ist eine Vorbereitung auf die Vereinigung von Gott und Mensch im Erlöser, auf die Vergöttlichung der menschlichen Natur und der gesamten Schöpfung. Der Logos ist der Führer der alten Geschichte, er hat die Sprachen verwirrt, als die Menschen auf dem falschen Wege waren, durch Hochmut zu Gott in den Himmel zu dringen, er hat Sodom und Gomorrha gerichtet. Der Heilige Geist bereitet die Vergeistigung des Menschengeschlechtes vor, indem er die Propheten erfüllt. Die Prophetie weist auf die Zukunft hin, formal, indem sie durch das Einwohnen des Geistes einen künftigen Zustand antezipiert, und inhaltlich, indem sie die späteren Ereignisse verkündet. Die ganze Vorzeit ist durch ihre mannigfachen Hinweise auf den Erlöser eine einzige zusammenhängende Prophetie. Im einzelnen lassen sich als markante Punkte dieser Zeit folgende herausheben: nach der Vertreibung aus dem Paradiese wuchs die Sünde zunächst an zum Brudermord des Kain und zehn Generationen später zur Verbindung gefallener Engel mit Menschen, aus welcher ein rebellisches Riesengeschlecht hervorging, Erfinder der Künste, des Luxus, der Zauberei, des Götzendienstes. Die Sintflut verschonte Noe und seinen Stamm [483]. Darauf schloß Gott mit der ganzen Schöpfung, besonders mit dem Menschen das zweite Bündnis. Der Segen Sems deutet hin auf die Heilsordnung des Judentums, der Segen Japhets auf die Heidenkirche. Noch überläßt Gott den Menschen sich selbst: erst Abraham, den Sucher nach Wahrheit — seine Wanderungen werden wie schon von Philon als Gottsuchen gedeutet — belohnt Gott mit einer Offenbarung und einem Bunde [484]. In der Patriarchengeschichte wiederholen sich mannigfaltig Hindeutungen auf die jüdische und die christliche Offenbarung [485]. Ein weiterer Höhepunkt ist Moses und der Bund Gottes mit dem jüdischen Volke. Da aber die Juden schon während der Gesetzgebung abfielen und das goldene Kalb anbeteten [486], fügte Gott zum Dekalog als strenges Zuchtmittel das Zeremonialgesetz; es sollte die Widerspenstigen an Gehorsam gewöhnen und zugleich auf Künftiges hindeuten (Paulus) [487]. Übrigens war es der Logos, der die Sintflut sandte und auf Sodom Schwefel regnen ließ [488]. Auch die staatliche Gesetzgebung der Heiden stammt von Gott und dient als Zuchtmittel unter den ver-

wilderten Menschen [489]. Je näher die Zeit der Vergöttlichung der Menschennatur heranrückt, je reifer der Mensch für das Einwohnen des Geistes wird, desto mächtiger waltet er in ihnen. Darum geht das prophetische Zeitalter der Ankunft des Herrn unmittelbar voran [490]. — Die Stellung des Irenaeus zum Alten Testament ist demnach folgende: das Alte und das Neue Testament sind Offenbarungen desselben Gottes; die relative Unvollkommenheit und größere Härte des alten Gesetzes erklärt sich aus dem pädagogischen Zweck. Irenaeus kehrt zur wörtlichen Auffassung der Bibel insofern zurück, als er den Wortsinn immer auch festhält; so suchte er die Bedenken erregende Erzählung von Loths Töchtern in wörtlicher Auslegung durch die verzweifelte Lage der Betroffenen als menschlich begreiflich hinzustellen. Aber erst durch den allegorischen Hinweis auf Judentum und Christentum wird sie wertvoll. — Auch außerhalb des Judentumes hat es Gerechte gegeben. Vereinzelt haben Heiden vor der christlichen Offenbarung durch Gottes Vorsehung eine schwache Erkenntnis des Schöpfers erlangt. Rühmend erwähnt er Platons Lehre [491], aber verweilt nicht bei diesem Gedanken, obwohl er sich folgerichtig aus der Annahme ergab, daß der Logos zu allen Zeiten den Vater offenbare; ihn schreckte die Verwandtschaft des Platonismus mit der Gnosis. In der Fülle der Zeiten, d. h. hier gegen Ende der menschlichen Geschichte, die, von Adam an gerechnet, 6000 Jahre währen wird, entsprechend den sechs Schöpfungstagen, wobei jeder Tag nach dem bekannten Psalmenwort tausend künftige Jahre bedeutet, erschien der Logos als Mensch. Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde. Irenaeus wird nicht müde, in immer neuen Wendungen diesen seinen zentralen Gedanken zu wiederholen. Der Sohn Gottes faßte als Wort Gottes Himmel und Erde in sich zusammen (insofern der Mensch bereits das Ziel der ganzen Natur ist). Er vereinigte den Menschen mit Gott und stellte zwischen beiden Eintracht und Gemeinschaft her [492].

Irenaeus nennt das mit Paulus Wiederherstellung (*ἀνακεφαλαίωσις*, *recapitulatio*) und erweitert die hierher gehörigen Adam-Christus-Spekulationen [493] des Paulus durch neue Analogien und Antithesen: Eva-Maria, Sündenbaum-Kreuzesholz, Sünde aus Ungehorsam-Sühne durch Gehorsam [494]. Bezeichnender ist der Ausdruck Zusammenfas-

sung [495]. Die ganze Natur im Menschen zusammenzufassen und zu Gott zu führen, das ist die Leistung des Logos, ein unendliches Programm, das auch nur allmählich durchgeführt werden kann, so daß die Erscheinung Christi wieder einen Anfang bedeutet, eine Kindheitsstufe einleitet. Gemäß dem Gedanken der Zusammenfassung findet er es geziemend, daß Christus jede Lebensstufe durchgemacht habe und verteidigt die Tradition, daß er im Alter von 50 Jahren gestorben sei [496].

Der Ausdruck Zusammenfassung ist geprägt als Gegensatz zur gnostischen Trennung; nach christlicher Auffassung vereinigt Christus das irrtümlich Getrennte, nach gnostischer scheidet er das irrtümlich Zusammengeschüttete. Dieser positiven Auffassung gemäß nahm Irenaeus an, daß Christus die Gesetzgebung des Alten Testamentes bestätigte. Da aber das ganze alte Gesetz doch nicht übernommen wurde, so zerlegte er es wie schon Paulus, dann der Barnabasbrief und die Valentinianische Gnosis in Schichten von verschiedenem Wert. Was Christus beiseite ließ, waren bloß die Zusätze der Vorsteher und die mündlichen Überlieferungen der Pharisäer. Der Tod Christi bedeutet in der Theorie der Zusammenfassung jene Tat, die notwendig war, um die durch Adams Sünde eingeleitete Abirrung vom Wege zur Vergottung wieder rückgängig zu machen, also etwas Sekundäres; die Menschwerdung aber wäre auf jeden Fall erfolgt, denn die Menschwerdung Gottes, die schon mit dem Einwohnen des Geistes in den Propheten beginnt [496], ist der Anfang zur Gottwerdung des Menschen und ein ewiger Plan. Daß der Heiland auch die volle Erkenntnis gebracht und die Freiheit des Willens hergestellt hat, ist mit dem Hauptgedanken leicht zu verbinden, so daß Irenaeus alle drei Theorien über das Werk des Erlösers: — die Erlösung ist die wahre Lehre, welche Gewißheit bringt über die Gültigkeit der Postulate, die Erlösung liegt im Tode Christi, die Erlösung liegt in der Verbindung von Gottheit und Menschheit — unter den Hauptbegriff der Vergottung des Menschen gebracht hat.

Wie die Erhöhung der Natur im einzelnen erfolge, darüber spricht Irenaeus nicht. Vielleicht hat nach seiner Meinung der Mensch nichts anderes empfangen, als daß ihm durch die Erkenntnis Gottes und durch überzeugende Beweggründe für den Glauben der Gehorsam gegen das Sitten-

gesetz erleichtert worden ist, so daß sich durch Integration vieler Einzelwirkungen eine allmähliche Erhöhung der menschlichen Natur erhoffen lasse. Er gebraucht zwar das Gleichnis von der Veredlung eines wilden Ölbaumes [496a], allein es fehlt die psychologische Ausführung. Zur Summierung der Einzelwirkungen ist die Kirche da. Auch sie ist eine Einrichtung mit Gesetzen, doch ist ihr Gesetz das der freien Kinder, während das alte Gesetz ein Gesetz der Knechte war [497]. Die Kirche wird passend mit einem kostbaren Gefäß des Geistes verglichen, welches vom Geist eimmer jugendkräftig erhalten wird. Unter den von den Aposteln gegründeten Kirchen nimmt die von Rom den ersten Rang ein [498].

Nach dem Tode kommen die Seelen, die, obwohl sie einen Anfang hatten, doch durch Gottes Willen unsterblich sind, an einen Ort, wo sie der Auferstehung harren. Die Seelenwanderung lehnt Irenaeus ab, aber sonderbarerweise ebenso entschieden, daß die Gerechten sogleich zur Anschauung Gottes gelangen. Die Seelen behalten die menschliche Gestalt bei und erinnern sich der irdischen Dinge [499]. Ihr Zustand ist ihrem Lebenswandel angemessen. Am Ende der Zeiten wird der Antichrist, der menschgewordene Satan [500], erscheinen, der als Gegenspieler Christi noch einmal alles Böse in sich zusammenfassen wird. Er herrscht $3\frac{1}{2}$ Jahre, bis die 6000 Jahre seit Adam ausgefüllt sind, dann kommt Christus wieder, wirft den Antichristen und seinen Anhang in das Feuer, die Gerechten aber führt er in die Welt zurück, in der sie sich bemüht haben [501]. Die Natur wird in ihren ursprünglichen Zustand zurückversetzt und bietet dem Menschen überquellende Fülle dar. In der Ausmalung dieser irdisch-überirdischen Glückseligkeit zeigt Irenaeus, dessen Theologie so besonnen und methodisch richtig angelegt ist, eine fast kindliche Einfalt [502]; die allegorische Deutung überschwenglicher Bibelstellen lehnt er ab [503]. Das ist das 1000-jährige Reich des Sohnes, dann erfolgt das endgültige Gericht. Die Seligkeit wird abgestuft sein. Einige halten sich im Paradiese auf, andere im erneuerten Jerusalem, andere im Himmel, alle schauen Gott nach Maßgabe ihrer Kraft. Die Heilsgeschichte ist beendet, der Heilige Geist hat vor der Erscheinung des Herrn die Menschen zum Sohne, der Sohn hat sie seit seiner Erscheinung zum Vater geführt, nun endlich wird die Herrschaft dem Vater zurückgegeben und Gott der Vater ist alles in allem [504].

Ein Schüler des Irenaeus war nach Photios Hippolytos von Rom, ein Freund des Origenes, einer der fruchtbarsten Schriftsteller der alten Kirche des zweiten Jahrhunderts. Er war unter Zephyrin (189—217) Presbyter in Rom, geriet mit dessen Nachfolger Kallistos in Streit, hauptsächlich wegen der Bußdisziplin und der Ehegesetze des römischen Bischofs, war darauf Bischof einer Sondergemeinde, wurde 235 nach Sardinien verbannt und starb daselbst, nachdem er sich mit Pontian, dem zweiten Nachfolger des Kallistos, ausgesöhnt hatte [505]. Erhalten ist sein wichtigstes Werk: Widerlegung aller Häresien in zehn Büchern, oft zitiert als Philosophumena, nach dem Titel, den das erste, lange Zeit allein bekannte Buch des Werkes führte (andere Bezeichnungen sind Elenchos oder Labyrinth). Von spekulativem Interesse ist seine Logoslehre, in der er sich stark an Philon anschließt, Erwähnung verdient außerdem seine Periodisierung der Geschichte in den Kommentaren zur Johannesapokalyse und zu Daniel. Als Kommentator schwelgt er in allegorischer Deutung. In der Darstellung der Valentinianischen Lehre folgt er dem Irenaeus, die Basilidianer kennt er aus anderen Quellen. Seine Ketzerbestreitung ist wie die des Irenaeus von dem Bestreben geleitet, die häretischen Meinungen auf heidnische Philosophie, Astrologie und Mysterienweisheit zurückzuführen, ihren Zusammenhang mit den heiligen Schriften und der christlichen Tradition zu leugnen, nur geht er darin weiter und redet sich in eine Feindschaft gegen die griechischen Denker hinein, die ihn dafür blind macht, wie sehr er als Anhänger der alexandrinischen Religionsphilosophie von ihr abhängt. Der Irrtum der Griechen bestand darin, daß sie das Geschöpf für den Schöpfer hielten, die Häretiker sind den Griechen hierin gefolgt [506]. Der wahre Gott ist Einer, aber nicht absolut Eines, sondern seit jeher zugleich Vieles, denn er war nie ohne Logos, ohne Macht, ohne Rat [507]. Den Logos trug Gott ursprünglich seit Ewigkeit als unausgesprochenes Wort, als den einwohnenden Gedanken des Universums in sich. Als besondere Hypostase ging der Logos gemäß dem Willen Gottes zu einer bestimmten Zeit und auf bestimmte Weise aus Gott hervor. Es gefiel Gott, daß der Logos Gott sei [508]. Dies ist das ausgesprochene Wort, der vollendete Logos. So wurde das Wort eine eigne göttliche Person, stand dem Gott als zweiter Gott zur Seite, nicht als ob zwei Götter wären,

sondern als ein Licht vom Lichte, Strahl aus der Sonne, Wasser von der Quelle — ein Emanationsgleichnis, das auch Tertullian benützt und das in das Athanasianische Glaubensbekenntnis übergegangen ist. Er war Gottes Gehilfe und Mitberater bei der Schöpfung, ja er ist geradezu infolge des Schöpfungsentschlusses von Gott hypostasiert worden, genauer: die Projektion des Logos und der Schöpfungsentschluß sind ein Akt. Dem Vater untertan, schuf er auf dessen Befehl nach den Ideen, die er schon damals in sich trug, als er noch in der Substanz des Vaters war. Der Logos ist eine Kraft aus dem Vater, der Vater ist das Ganze [509].

Der Mensch ist frei, Sünde stammt aus dem Mißbrauch der Freiheit. Die Freiheit ist auch nach der Sünde erhalten geblieben. Als einem Freien hat Gott dem Menschen das Gesetz gegeben. Nach Philonischer Art faßt Hippolyt die Gerechten der Vorzeit, deren Höhepunkt Moses ist, als die Schöpfer des Gesetzes auf: also nichts vom Gesetz des Zwanges, vom strengen Zuchtmeister oder gar vom Amte der Verdammnis, sondern ein allmählicher Aufstieg, der sich bis Christus und darüber hinaus fortsetzt. Der Logos hat zu allen Zeiten gewirkt. Schon in der Offenbarung des Alten Testamentes hat in gewissem Sinne die Verbindung des Logos mit dem Menschen begonnen. Aber nur die Gerechten und Weisen des Alten Bundes gelten dem Hippolyt als vom Logos erleuchtet und geführt. Die griechische Philosophie verurteilt er, aus dem oben angegebenen Grunde, hierin engherziger als seine Vorlagen, der Johannesprolog und Philon. Endlich ist der Logos als Sohn der Jungfrau erschienen. Damit erst war die zweite Hypostase auch als Sohn Gottes vollendet, so daß in ihrem Leben drei Phasen zu unterscheiden sind: 1. Beginn des Logos: das unausgesprochene unpersönliche Wort, eingeschlossen in der Person des Vaters, 2. Vollendung des Logos und Beginn der Sohnschaft: der ausgesprochene Logos als eigene Hypostase, Mitschöpfer der Welt, Führer und Erleuchter des Menschengeschlechtes in der vorchristlichen Zeit, 3. Vollendung der Sohnschaft: der menschgewordene Logos [510]. Er litt, um uns zu zeigen, daß er wirklich Mensch war. Die Erlösungstat liegt also nicht unmittelbar im Leiden des Erlösers, sondern in der Menschwerdung, durch welche die Verbindung von Gottheit und Menschheit um ein gutes

Stück gefördert worden ist. Denn das Ziel der Schöpfung und der Zweck der Erlösung ist wie bei Irenaeus Vergottung der Menschheit nach Leib und Seele. Worin die Veränderung der Natur bestehe, darüber sagt Hippolyt nichts, er verwendet die Vergottungslehre nicht mystisch und begnügt sich, sie dem Menschen zu verheißen, der dem Schöpfer gehorcht, so daß in der Ausführung seiner Soteriologie Christus doch vor allem als Lehrer hervortritt. Ein Überblick über sein System zeigt, daß er die Gedanken der Evolution durchgeführt hat: Aufstieg in den Phasen des Logos, in der Entwicklung des Gesetzes, in den Inkarnationen des Logos vom geistigen Einwohnen in den Erleuchteten bis zur Menschwerdung Gottes, Aufstieg in der Schöpfung bis zur Vergottung des Menschen. Aber keiner dieser Gedanken ist bei Hippolyt entsprungen. Einen schweren Römerhaß hat er sich im Kommentar zur Johannesapokalypse von der Seele geschrieben. Die sieben Häupter des Drachen bezieht er auf Nebukadnezar den Chaldäer, Kyros den Meder, Dareios den Perser, Alexander den Griechen, auf die Diadochen, auf das Römerreich und auf das Reich des Antichristen [511], dessen Gestalt er mit eigensinniger Genauigkeit ausmalt [512]. Wichtiger ist die Geschichtseinteilung im Danielkommentar. Das goldene Haupt des großen Standbildes und die geflügelte Löwin ist das Reich der Babylonier und des Nebukadnezar, die silberne Brust, der Widder [513] und der Bär sind die Perser und Dareios, die ehernen Schenkel, der Ziegenbock [513] und der Panther sind die Griechen und Alexander, die eisernen Beine und das fürchterliche Tier mit eisernen Zähnen und Hörnern sind die Römer, die Zehen der Statue und die zehn Hörner bedeuten die künftige Vielherrschaft, die dem Zerfall des Römerreiches folgen und dem Weltreich des Antichristen vorausgehen wird [514]. Hippolyt ist Chiliast. Christus, der zum erstenmal 5500 Jahre nach der Schöpfung auf Erden erschienen ist, wird 500 Jahre später wiederkommen. Bis dahin werden die Verstorbenen in einem Mittelzustand aufbewahrt werden [515]. Merkwürdig weltfremd ist seine Bemerkung, daß die Kirche nach kurzem Aufenthalt auf Erden in den Himmel zurückkehren werde, ohne eine Spur zu hinterlassen, so wie ein Schiff, das durchs Meer segelt [516]. Viele alte Christen hatten die Kirche für die belebende Seele der Welt gehalten. Wenn man seinen Römerhaß, seine Entzweiung mit dem Bischof

von Rom, der den praktischen Sinn und die größere Weitherzigkeit auf seiner Seite hatte, seine Vorliebe für die im Osten übliche allegorische Interpretation, in der er sich Groteskes leistet [517], mit diesem lebensfremden Urteil über die Kirche zusammenhält, so ergibt sich ein geschlossenes Charakterbild.

Quintus Septimius Florens Tertullianus, geboren in Afrika um 150 oder 160 als Sohn heidnischer Eltern, wirkte längere Zeit als angesehener Sachwalter in Rom, wurde 197 Christ, trat 206 oder 208 zum Montanismus über und starb 222. Tertullian ist eine energische, ungeduldige Natur, ein scharfer Dialektiker und ein aufs Tatsächliche gerichteter Geist, aus seiner juristischen Tätigkeit an formales Denken gewöhnt, zugleich ein Mann von lebhafter Phantasie, durch alle diese Eigenschaften des Willens, Denkens und Vorstellens zum systematischen Denker wohl geeignet, dabei aber doch von den Eindrücken der Umgebung so abhängig, daß er sich, zum Widerspruch herausgefordert, in den schroffesten Erwiderungen gefällt, so daß er, gegen verschiedene einander oft entgegengesetzte Lehrmeinungen kämpfend, bisweilen mit seinen eigenen Äußerungen und Tendenzen in Zwiespalt gerät. Aus seinem Tatsachensinn und der Lebhaftigkeit seiner Phantasie, die sich die absolute Substanz nur als welterfüllenden Körper vorstellen kann, gelangt er zu einer materialistischen Ansicht über das Wesen des Geistes, Gottes sowohl wie der Seele. Gewiß hat ihn auch die in seinen Schriften mehrfach hervortretende Sympathie mit den im Charakter verwandten Stoikern zum Materialismus hingezogen. Aus seiner Reizbarkeit und seinem explosiven Ungestüm erklärt es sich, wenn er der gnostischen Welt- und Leibesverachtung gegenüber die Schönheit und Würde der materiellen Schöpfung mit Wärme und rhetorischer Kunst verteidigt und den Leib einen Bruder der Seele nennt, aber im Hinblick auf den sittlichen Zustand Welt und Leib als Kerker der Seele bezeichnet [518], oder wenn er gegen gewisse häretische Lehren über die späte Offenbarung des höchsten Gottes daran festhalten will, daß die menschliche Seele von Natur aus auf die Erkenntnis des Göttlichen angelegt ist, und sich bei der Darstellung der Logoslehre geradezu auf Zenon und Kleanthes, auf Sokrates, den Märtyrer der Wahrheit [519], und Platon, endlich auf den in verschiedenen Äußerungen hervorbrechenden natürlichen Glau-

ben der menschlichen Seele beruft [520], während er andererseits im Kampfe gegen Heidentum und Häresie vom Platonismus als der Garküche aller Ketzereien spricht, die Festigkeit des Sokrates für Pose erklärt [521] und jede Gemeinsamkeit zwischen Athen und Jerusalem, Akademie und Kirche, zwischen dem Zerstörer und dem Aufbauer der Dinge, zwischen dem Freund der Wahrheit und dem des Irrtums pathetisch ablehnt. Sein Sinn für das Tatsächliche war es, der ihn dazu zwang, in der kirchlichen Überlieferung als etwas geschichtlich Gegebenem die Grundlage für rechtes Erkennen und rechtes Leben zu erblicken [522], und als ihm überraschende mediumistische Phänomene das Weiterwirken des Geistes zu beweisen schienen, diese Kirche zu verlassen und sich den neuen Offenbarungen hinzugeben. Er blieb sich dabei in tiefster Seele treu, denn wenn Gott sich in Wundern und Offenbarungen überhaupt betätigt, so muß er dies jederzeit tun. Den Trotz des wegen Unverstandes Verhöhnten hört man aus den herausfordernden Worten: Gekreuzigt ist Gottes Sohn, ich schäme mich nicht, weil es schandbar ist, und gestorben ist er, durchaus glaublich, weil es unsinnig ist, und begraben und auferstanden, gewiß, weil es unmöglich ist [523].

Tertullian hat wie Irenaeus sein System im Kampf entwickelt, im Kampf gegen heidnische Philosophie, gegen Markion, Hermogenes, die Valentinianer und trinitarische Irrlehren. Dabei formulierte er einen Grundsatz der Dogmenbildung, der vorsichtiger ist als das methodische Prinzip des Irenaeus: die Lehre entwickelt sich in der Abwehr des Irrtums [524]; sie ist defensiv und konservativ, nicht schöpferisch, wie man aus dem Prinzip des Irenaeus ableiten könnte. Tertullians Thesen muß man mit den entgegenstehenden konfrontieren, will man sie richtig sehen. Dies gilt aber nicht von seiner Seelenlehre, die eine in sich abgeschlossene und bedeutende Leistung ist. Es wird kaum ein Zufall sein, das die stärksten Denker der abendländischen Christenheit, Tertullian und Augustinus, am originellsten auf dem Gebiete der Psychologie sind, der frühere Denker, mehr zum Objektiven gewendet, auf dem Gebiete der systematischen Seelenlehre, der spätere, sich ins Subjektive vertiefend, auf dem der Psychoanalyse.

Gott ist Körper, denn alles was ist, ist Körper, nichts ist unkörperlich als das Nichtseiende [525]. Das hindert nicht, daß

Gott Geist sei [526]. Denn der Geist ist nur ein Körper in besonderer Form. Tertullian spricht hier nur entschieden aus, was schon Irenaeus als Bild erblickt hatte: das Seiende ist der erfüllte Raum. Schon Meliton von Sardes, der auch sonst auf Tertullian stark wirkte, hatte die Körperlichkeit Gottes behauptet. Gottes Einheit verteidigt Tertullian gegen 1. die Markionitische Lehre eines höheren Gottes der Güte und eines tieferen Gottes der strafenden Gerechtigkeit, 2. gegen die Theorie des Hermogenes, daß neben Gott seit je eine ewige Materie bestanden habe. Zwei Götter kann es nicht geben, weil das höchste Große (*summum magnum*) [527] einzig sein muß. Es gibt nicht zwei absolute Vollkommenheiten nebeneinander, sondern entweder setzt man sie für einen Augenblick gleich, dann fallen sie zusammen und sind eines; oder die eine Größe muß geringer sein als die andere, dann ist die geringere abgeleitet [528]. Auch eine ewige Materie neben Gott ist nicht denkbar [529]. Ewigkeit besagt höchste Vollkommenheit [530]. Da aber die Materie von Hermogenes nur dazu eingeführt ist, um das Böse zu erklären, also nicht vollkommen sein kann, so ist die Annahme ihrer Ewigkeit ein Widerspruch in sich. — Die Argumente Tertullians sind Axiome, die nur für den gelten, der sie annehmen will. Die Hypothese eines ursprünglichen Dualismus ist damit nicht widerlegt. Tertullian führt den Beweis für die göttliche Einheit auch hauptsächlich aus der Heiligen Schrift. Am Anfang also war Gott allein, für sich selbst Welt und Raum und alles [531], aber auch damals nicht völlig allein, da bei ihm seine Vernunft war, der Logos [532]. Tertullian unterscheidet am Logos zwei Zustände, das stille Wort, die Vernunft, solange Gott allein war, und das ausgesprochene, zur Schöpfung und Offenbarung bereite [533]. Der Ausdruck Wort scheint ihm angemessen, weil auch das menschliche Denken — das wußte der leidenschaftliche Rhetor aus der Selbstbeobachtung, selbst wenn er es nicht schon bei Platon gelesen hätte — ein Sprechen der Seele mit sich selbst ist. Die Schilderung des stillen Gespräches in Gott erinnert an die Platonische Weltseele, die ohne Geräusch und Rede mit sich selbst spricht. Als Gott es nötig fand, brachte er die in ihm ruhende Weisheit aus sich hervor, gewissermaßen als Stoff der Schöpfung [534], als geistige Substanz. Der Logos ist Wort dem offenbarenden, Vernunft dem anordnenden Gotte, Kraft dem Vollender. Aus Gott hervorgegangen, wird er wegen der Einheit der

Substanz auch selbst Gott genannt. Wie der aus der Sonne gesendete Strahl mit der Substanz der Sonne verbunden bleibt, ohne daß diese dadurch geteilt würde, so bleibt auch der Sohn mit dem Vater verbunden und die göttliche Substanz wird ausgedehnt, aber nicht geteilt. Der Sohn ist Geist vom Geiste, Licht vom Lichte, Gott vom Gotte [535]. Für das Hervorgehen billigt Tertullian den in der Gnosis üblichen Ausdruck προβολή (Emanation) [536]. Wie die Sonne nicht von uns in ihrer wirklichen Substanz gesehen, sondern nur aus den auf die Erde fallenden Strahlen erkannt wird, so wird auch Gott nie in der Fülle seiner Majestät offenbar, sondern nur nach der menschlichen Fassungskraft, als menschlicher Gott durch die Mitteilung in seinem Sohn [537]. Das muß man sich ganz anschaulich vergegenwärtigen. Der unendliche lichterfüllte Raum, die unendlich ausgedehnte göttliche Substanz ist für beschränkte Wesen unfaßbar. Sie muß konzentriert, zusammengezogen werden. Der Sohn ist demnach für die Menschen eine Einschränkung des Vaters, ein Medium, durch das der Glanz der Gottheit abgeblendet oder verdunkelt werden muß, um dem Menschen überhaupt faßlich zu sein [538]; die Theophanien sind sämtlich Erscheinungen des Sohnes [539]. Aus dieser Einsicht ergibt sich jene Spannung zwischen Gefühl der Nähe und Wissen der Ferne des Göttlichen, ohne welche religiöse Tiefe und Antrieb zur dialektischen Deutung nicht miteinander bestehen können. Auch Tertullian gibt ihr rhetorischen Ausdruck. Gott ist unsichtbar, obwohl er gesehen wird, unbegreiflich, obwohl er aus Gnade sich darstellt, unwahrnehmbar, obwohl er von den Sinnen der Menschen wahrgenommen wird [540]. — Wie der Sohn so ist auch der Geist aus der Substanz des Vaters hervorgegangen und zwar, wie Tertullian meint, durch den Sohn [541]. Von seiner innergöttlichen Rolle weiß Tertullian ebensowenig zu sagen wie die Apologeten, Irenaeus und Hippolyt [542], erst in der Geschichte tritt sein eigentümliches Wirken klar zutage. Die Begriffe Geist, Weisheit und Wort Gottes gehen auch gelegentlich in einander über [543]. Den Hervorgang der Gestalten vergleicht Tertullian mit dem Abfließen des Wassers aus der Quelle durch den Bach zum Strom und mit dem Wachstum eines Baumes aus der Wurzel der mütterlichen Substanz (*matrix*) [544] durch den Stamm zur Frucht [545]. In beiden Fällen wird die Bewegung linear vorgestellt, in dem ersten ab-

steigend, in dem zweiten aufsteigend. Das erste Bild sieht Tertullian vor sich, wenn er an den Beginn der Entfaltung, an die Schöpfung und an die Inkarnation denkt, das zweite paßt für das göttliche Wirken in der menschlichen Geschichte, die mit der Herrschaft des Geistes in der letzten Periode gekrönt ist. Der Abstieg ist die Formel für die Kosmogonie, der Aufstieg für die Geschichtsphilosophie. Während der Entfaltung hat die göttliche Einheit nicht aufgehört; Tertullian glaubt sie gesichert 1. durch die Einheit der Substanz, die er mit den Gleichnissen vom Wasser und vom Licht veranschaulicht, 2. durch die schließliche Rückkehr des Sohnes — und es liegt in der Folge des Gedankens hinzuzufügen: auch des Geistes zu Gott [546]. So wie es eine Zeit gab, da der Sohn als eigene Person nicht war [547], so wird auch eine Zeit kommen, wo der Sohn die Herrschaft dem Vater zurückgegeben haben und der Vater alles in allem sein wird [548]. Tertullian sagt nicht geradezu, daß der Logos als Person sich wieder im Vater auflösen werde. Aber da er die Abdankung des Sohnes verwendet, um die Monarchie, d. h. sowohl die Alleinherrschaft als auch die Einzigkeit Gottes aufrechtzuhalten, ist die Rückrollung der göttlichen Entfaltung, die Verschlingung der göttlichen Gestalten in die göttliche Substanz — auf welchen Zustand allein der zitierte Paulusausspruch paßt —, die Grenze, welcher sich seine Phantasie nähert. — Und da einmal auch diese materielle Welt, sowie sie aus dem Nichts durch göttlichen Willen hervorgegangen ist, zugleich mit der Zeit, die gegenwärtig nur wie ein Vorhang vor die Ewigkeit gespannt ist [549] und in Zuständen der prophetischen Ekstase durchbrochen wird [550], — da also die materielle Welt zugleich mit der Zeit durch göttlichen Willen in das Nichts zurücksinkt [551], so wird am Ende dieser Welt wieder die göttliche Stille sein wie sie am Anfang war. Zwischen den beiden Pianissimi am Ende und am Anfang liegt die Geschichte der Schöpfung und Erlösung; es ist dabei seit je nicht gelinde zugegangen, schon bei der Schöpfung hat ja Gott geschwitzt [551a]. Tertullian kann sich eben seinen Gott nur nach dem Bild und Gleichnis seiner eigenen leidenschaftlichen Seele vorstellen. Ob Gott durch die Schöpfung etwas gewonnen habe, diese Frage hat Tertullian sich gescheut aufzuwerfen, da die menschliche Wissenschaft (nach Irenaeus) zuerst das Geoffenbarte hinzunehmen und dann erst dar-

über zu philosophieren habe. Für die Valentinianer, die sich diese Frage vorlegten und, zwar mythisch, aber großartig zu beantworten versuchten, hat Tertullian nur Spott übrig [552].

Obgleich nun allerdings Tertullian nach dem Gewinn Gottes durch die Schöpfung nicht fragt, so glaubt er doch, den Plan zu durchschauen. Ziel der Schöpfung ist die Erkenntnis Gottes durch den Menschen [553]. Der Mensch steht in der Mitte der Schöpfung. Von den Engeln spricht Tertullian wenig. Einmal rückt er sie nach gnostischer Art in die Nähe der Trinität (seine Ausdrucksweise an dieser Stelle verrät, wie nahe Emanation und Schöpfung einander stehen, solange es sich um geistige Substanzen handelt). Ein andermal stellt er einen Engel unter den Menschen [554], aber es finden sich keine näheren Betrachtungen. Tatsächlich beherrscht auch ihn die Doppelfrage, die Augustin später formuliert: Gott und der Mensch. Das ist bei allen Denkern einer religiös bewegten Periode der Fall, allein im Nachdruck liegen individuelle Unterschiede. Gott setzte den Menschen, den er nach seinem Ebenbilde geschaffen hatte, d. h. nach dem Vorbilde des künftigen Gottmenschen, wie Tertullian seinen Vorgänger Irenaeus verdeutlichend hinzufügt, in eine wunderschöne Welt [555]. Um diese beherrschen und Gott erkennen zu können, mußte er sich selbst beherrschen und gut sein [556]. Nun gibt es zwei Arten des Guten: die eine, die Unfähigkeit zum Bösen, kommt nur Gott zu, die andere, die Güte der geschaffenen Natur, besteht in der Möglichkeit freier Entscheidung zum Guten. Die Freiheit ist also für den Menschen das möglichst Gute. Mit der Freiheit zum Guten ist auch die Freiheit zum Bösen gesetzt. Es entspricht aber der Würde Gottes, den einmal gefaßten Entschluß nicht aufzugeben, auch wenn er voraussah, daß der Mensch seine Freiheit mißbrauchen werde [457]. Durch die Sünde wurde die Freiheit des Menschen nicht aufgehoben, der Plan Gottes nicht zerstört.

Da der Mensch nach Leib und Seele im Hinblick auf den künftigen Menschen Christus geschaffen ist [558], so ist sein Leib schön und verehrungswürdig, Bruder und Mitgenosse der Seele [559], bestimmt, an ihren Kämpfen und Triumphen, an ihren Niederlagen und Strafen teilzunehmen. Zeugung und Geburt sind bewundernswerte Veranstaltungen der Natur [559a]. — Die Seele ist körperlich [560]. Beweise entlehnt der christliche Denker dem Arzt Soranus [561] und der Heiligen Schrift [562].

Vorzustellen ist sie als lichte luftartige Gestalt von den Formen des Körpers, wie eine montanistische Visionärin nach einem Vortrag Tertullians sie gesehen hat [563]. Der Atem Gottes erstarrte im Körper wie in einer Form [564]. Die Seele ist ein einfaches Wesen, wie Platon mit Recht sagt [565]. Unrichtig trennen Anaxagoras und Aristoteles [566] den Denkgeist (*animus*) als eigens hinzu gekommene Substanz von der Seele (*anima*). Wenn der Geist das Aktive, die Seele das Passive wäre, so könnten sie keine Gemeinschaft bilden (Aristoteles würde umgekehrt schließen), auch der Geist ist passiv. Beide sind in der Weise vereint zu denken, daß die Seele die Substanz, der Geist eine Verrichtung der Substanz ist. Den Begriff des Hegemonikon, eines Teiles, in dem das Seelische sich konzentriert, billigt der christliche Denker. Den Sitz glaubt er mit antiken Philosophen und vor allem nach der Heiligen Schrift in dem das Herz umströmenden Blute annehmen zu müssen [567]. Was die philosophische Lehre von verschiedenen Seelenteilen betrifft, so bekämpft er Platon [568], der das Zornmütige und Begehrliche sittlich als minderwertig empfunden und nur dem denkenden Teile sittliche Würde zuerkannt habe — weil auch in Christus Zorn und Begehren vorkamen; es gibt vernünftiges und vernunftwidriges Begehren und gerechten und ungerechten Zorn [569]. Im Zusammenhang mit der Zerreißung des Menschen in einen vernünftigen und unvernünftigen Teil haben viele alte Denker, von Platon ausgehend, die Sinne als trügerisch hingestellt, aber die Sinne trügen nicht [570]. Die akademische Skepsis verweist auf die Sinnestäuschung des im Wasser gebrochen erscheinenden Ruders, des in der Ferne rund erscheinenden polygonalen Turmes, der durch die Perspektive zusammengeschobenen Säulenhalle. Diese Beispiele beweisen nichts. Denn die Sinnestäuschungen haben eine objektive Ursache, also sind es nicht die Sinne, die täuschen; auch den äußeren Ursachen kann man nicht Betrug vorwerfen, da in diesen Fällen, was geschieht, gesetzmäßig geschieht. Die akademische Skepsis würde, zu Ende gedacht, das Leben umstürzen, ihm allen Schmuck rauben, ja den Menschen um seine erhabene Stellung bringen. Denn die Zierde des Lebens, die Künste, werden durch die Sinne vermittelt und die Wissenschaft, durch die allein der Mensch sich als vernünftiges Lebewesen bekundet, müßte ohne die Sinneswahrnehmung aufhören. Was aber das Wichtigste

ist: der Glaube an die wirklich leibliche Gegenwart Christi schwände dahin und Markion behielte recht, wenn er den Leib Christi für ein bloßes Phantasma erklärt [571].

Wahrnehmen und begriffliches Erkennen finden in derselben Seele statt [572]. Platon und seine Anhänger glaubten für die Erkenntnis der Ideen und die Wahrnehmung der sinnlichen Gegenstände verschiedene Organe der Seele annehmen zu müssen. Allein Denken und Wahrnehmen sind unzertrennlich, es gibt kein Denken ohne Wahrnehmung (Tertullian meint hier wohl nicht nur, daß die Wahrnehmung den Stoff dem Denken liefert, sondern auch, daß mit abstrakten Vorstellungen, namentlich bei Menschen von starker Phantasie, meist räumliche Bilder verbunden sind), es gibt kein Wahrnehmen ohne Denken, denn schon das im Wahrnehmen enthaltene Erkennen ist ein Denken. Und wem soll man die körperliche Wahrnehmung zuschreiben? Wenn dem *animus*, dann ist er nicht mehr rein intellektuell, wenn der Seele, dann ist auch sie schon intellektuell. Zwischen der sinnlichen und der intellektuellen Erkenntnis besteht also kein anderer Unterschied als der der Objekte[573], das Subjekt ist die Seele, die verschiedene Fähigkeiten hat. Die Sinneswahrnehmung bereitet die abstrakte Erkenntnis vor, gemäß dem Paulusworte, daß das Unsichtbare Gottes durch das Sichtbare erfaßt werde. In der Hitze des Gefechtes möchte Tertullian beinahe der Wahrnehmung höheren Rang zuerkennen, weil die Erkenntnis nur durch sie bestehen kann. Im Hintergrunde dieser temperamentvollen Auseinandersetzung stehen zwei metaphysische Annahmen: Dualismus und Monismus. Durch die Trennung der Erkenntnisorgane wird ein Wertunterschied ausgesprochen, der auf einen letzten Dualismus hindeutet; umgekehrt paßt zum metaphysischen Monismus die Verteidigung der materiellen Welt, des Leibes, der Wahrnehmung. Der Montanist Tertullian läßt gleichwohl die Möglichkeit wahrnehmungsloser Erkenntnis zu, aber als Ausnahme, als göttliche oder dämonische Einwirkung.

Die Seele wird zugleich mit dem Körper erzeugt [574] und besitzt den Intellekt von der frühesten Kindheit an [575]. Dies beweisen Äußerungen der Heiligen Schrift. Die Meinung, als wäre zuerst die Lebensseele da, zu der später die geistige Seele hinzu käme, lehnt er ab. In diesem Zusammenhange macht er in seiner aggressiven Art, um ja die Gleichzeitig-

keit der verschiedenen Lebensstufen energisch zu behaupten, die überraschende Äußerung, daß man sogar von einer Vernunft der Bäume sprechen könne. Offenbar schlägt er auch hier gegen eine psychologische Theorie los, um eine metaphysische zu treffen.

Das allmähliche Eintreten von verschiedenen Seelenschichten in den sich entwickelnden Einzelmenschen wäre ähnlich der allmählichen Offenbarung verschiedener Schichten des Göttlichen im Entwicklungsgange des Menschengeschlechtes, das aber ist verwerfliche Gnosis. Alles was zur Naturausrüstung gehört, ist von Anfang an vorhanden, Differenzen erklären sich aus Klima, Körperbeschaffenheit, Unterricht, Erziehung, durch den freien Willen [576] und göttliche [577] oder teuflische Einwirkung. Es ist demnach auch nicht nötig, mit den Gnostikern mehrere Klassen von Menschenseelen anzunehmen. Selbst die prophetische Ekstase setzt nicht eine besondere pneumatische Substanz voraus. Zusammenfassend sagt Tertullian: die Seele ist entstanden aus Gottes Hauch, unsterblich, wesenhaft, körperlich, gestaltet, einfach an Substanz, durch sich empfindend, in verschiedener Weise fortschreitend, freien Willens, Zufälligkeiten ausgesetzt, von wechselnden Geistesrichtungen, herrschend, mit Ahnungsvermögen begabt (d. h. zur Prophetie von Natur angelegt), endlich aus einer anderen Seele hervorgehend [578]. Denn die Seele wird zugleich mit dem körperlichen Samen aus der Seele des Vaters verpflanzt, so daß alle Seelen von Adam herstammen. Irrig ist die Seelenwanderungslehre. Zu ihrem Nachweis verwendet Platon das Phänomen der Wiedererinnerung, als besänne sich die Seele auf die im Jenseits geschauten Wahrheiten. Es ist aber nicht einzusehen, wie die des göttlichen Lebens teilhaftig gewesene Seele etwas sollte vergessen haben [579]. Ferner müßte, wenn immer dieselben Seelen wiederkehrten, die Zahl der Menschen konstant sein, während doch in Wirklichkeit Kriege und Seuchen nötig sind, um das beständig wuchernde Menschengeschlecht zu beschneiden [580]. Auch bestehe keine Erinnerung an das frühere Leben, weshalb es, nebenbei bemerkt, verfehlt sei, mit dem Glauben an die Seelenwanderung den an gerechte Wiedervergeltung zu verknüpfen [581]. Zugleich mit dem Eintritt in den Leib wird die Seele geschlechtlich differenziert [582]. Das männliche Wesen wird früher fertig als das weibliche. Die Seele wächst mit

dem Leibe. Durch Nahrung wird nicht sie gefördert, sondern der Leib, sie verlangt nach Nahrung, weil der Leib ihre Wohnung ist und sie eine gute Wohnung haben will[582a]. Jede Seele wird von einem Engel behütet, nach Adams Sünde aber auch seit der Geburt vom Teufel bedroht[583]. „Seit der Sünde ist jede Seele in Adam eingetragen, bis sie auf Christus übertragen wird."

Die Sünde wird vielfach dem Fleische zugeschrieben[584], hat aber ihren Sitz in der Seele, das Fleisch ist bloß Werkzeug. Obwohl das Böse infolge der Sünde den Vortritt hat, gewissermaßen zur Natur geworden ist[585], besteht die natürliche Güte doch weiter; sie konnte verdunkelt werden, denn sie ist nicht Gott, sie konnte aber nicht ausgelöscht werden, denn sie ist von Gott. Im schlechtesten Menschen ist noch etwas Gutes und im besten noch etwas Böses. Das ursprüngliche Gute bricht auch immer in Weissagungen hervor, andererseits ist keine Seele ohne Schuld.

Der Schlaf ist natürlich, vernünftig und wohltätig[586]. Von den verschiedenen Definitionen billigt Tertullian die Stoische: Auflösung der sinnlichen Kraft des Körpers, d. h. nur der Körper, nicht die Seele bedarf der Ruhe. Ihre fortdauernde Tätigkeit beweisen die Träume, welche eine Analogie zur Ekstase darstellen (offenbar insofern sie wahrnehmungslose Vorstellungen sind). Im allgemeinen stammen die Träume aus körperlichen Zuständen und sind bedeutungslos. Manche rühren von Dämonen her, einige von Gott. Die Ekstase hebt das individuelle Bewußtsein auf. Der Mensch, der in den Geist versetzt wird, muß beim Anblick des göttlichen Glanzes geblendet die Besinnung verlieren[587]. Der Tod ist zwar jetzt allgemeines Naturgesetz, aber nicht natürlich, sondern Folge der ersten Sünde[588]. Das allmähliche Absterben beim normalen Tode ist nicht ein allmähliches Absterben der Seele, sondern ein langsames Sichloslösen der Seele von dem Leibe.

Nach dem Tode kommen die Seelen in die Unterwelt, wo sie bis zum Jüngsten Tage bleiben, aber sogleich in einem zu ihrem irdischen Leben passenden Zustand[589]. Nur die Märtyrerseelen gelangen unmittelbar ins Paradies. Niemand kann aus der Unterwelt heraufbeschworen werden, Nekromantie ist Trug.

Über die Vorzeit denkt Tertullian im wesentlichen so wie Irenaeus. Der Engelsturz geschah nach dem Sündenfall vor

der Sintflut [590]. Da Gott den Menschen zur Erkenntnis führen will, bereitet er ihn zur Kenntnis der Wahrheit schon durch die Anlage der menschlichen Seele vor. Sich selbst überlassen, sich unbefangen äußernd, bezeugt die Seele die Einheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes, die Existenz böser Geister und die Unsterblichkeit [591]. Sie ist in diesem Sinne von Natur aus christlich [592]. Man sollte nun glauben, wer so denkt, muß die antike Philosophie loben. Obwohl Tertullian in dieser Richtung so weit geht, sich für die Emanation des Logos auf die Stoische Schule zu berufen [593], ja im rhetorischen Eifer die christliche „Fabel" (er gebraucht dieses Wort, um es dem heidnischen Gegner vorwegzunehmen) der heidnischen gleichsetzt, im ganzen überwiegen die ablehnenden Urteile wegen der Verwandtschaft zwischen Philosophie und Häresie[594]. Was die alten Denker Wahres wußten, stammt aus der Offenbarung [595]. Der eigentliche Gegenstand göttlicher Führung sind die Juden, die Heiden sind nur das Überlaufende am Eimer, der Staub von der Tenne. Das dem Adam gegebene Gesetz enthält in sich schon alle Gesetze, die später durch Moses entfaltet worden sind. Der wesentliche Inhalt ist Liebe zu Gott und Gerechtigkeit gegen den Nächsten und gegen sich selbst. Darum galt das den Juden gegebene Gesetz nicht bloß für die Juden [596] und die Bekehrung zum Judentum war in der alten Zeit dem göttlichen Plane gemäß. Schon im alten Gesetz war indes vorgesehen, daß es nichts Endgültiges sein sollte [597]. Es entspricht dem leidenschaftlichen Temperament Tertullians. die Verschiedenheit des Alten Testamentes und des Evangeliums auch seinerseits bis zur Antithese zu steigern, und dann spricht er fast wie ein Gnostiker. „Das alte Gesetz setzte sich durch mit der Rache des Schwertes, riß Auge um Auge aus, forderte Sühne für Unrecht, das neue Gesetz empfiehlt Milde und verwandelt die alte Wildheit der Schwerter und der kriegerischen Expeditionen gegen die Feinde des Gesetzes in die friedliche Tätigkeit des Ackerbaues" (nach der Prophezeiung des Jesaias) [598].

Daß auch innerhalb des alten Gesetzes eine Entwicklung stattfand, zeigt Tertullian scharfsinnig an den Geboten über Opferstätten; ursprünglich war es erlaubt, an jedem Orte zu opfern (Deuteronomium 12, 1, 5). Dann war es nur im Tempel gestattet (Levit. 17, 3 f.). Bei Malachias heißt es (1, 11), daß einmal allerorts geopfert werden soll, in Psalm

96, 7 wird eine Zeit verkündet, wo die Opfer überhaupt aufgehoben sind. Gegen Markion, der den Gegensatz zwischen strafender Gerechtigkeit und Liebe so stark empfand, daß er verschiedene Götter annahm, stellt Tertullian zunächst fest, daß man sich nicht den Gott aussuchen darf, der einem paßt, sondern den anerkennen muß, auf den man eben geraten ist [549], dann zeigt er, daß Gerechtigkeit und Liebe nicht zu trennen sind. Ihrer Natur nach ist zwar die Güte früher als die Gerechtigkeit, aber schon bei der Weltschöpfung sind beide beteiligt, indem die Güte wirkt und die Gerechtigkeit Maß verleiht [600]. Nach Einbruch des Bösen muß sie nach Verdienst belohnen und bestrafen [601]. Der Schöpfergott und Gesetzgeber beweist in alter Zeit auch oft seine Milde. Ein guter Gott, der nicht zürnt und straft, wäre lächerlich, seine Gesetze stünden nur auf dem Papier [602]. Anderseits richtet seit jeher nicht der Schöpfergott, sondern der Logos, also der Erlöser, der Gott der Güte selbst, der, dem der Vater das Gericht gegeben hat [603]. Es ist nicht wundersam, wenn derselbe Gott, der später in gebändigten Zeiten milde wurde, in den ungebändigten strenger war [604]. Die Veranstaltungen des Schöpfers sind durch Christus reformiert, nicht widerlegt worden; alles Frühere ist durch Christus entweder abgeschafft, wie die Beschneidung, oder ersetzt, wie das übrige Gesetz, oder erfüllt, wie die Prophezeiung, oder vervollkommnet, wie der Glaube selbst [605].

Jesus Christus ist erschienen, um den Menschen die Kenntnis des Vaters zu bringen. Jesus und Christus bedeuten dieselbe vom Vater verschiedene Person, Jesus ist Eigenname, Christus Amtsname des Erlösers [606]. Sein Äußeres war unscheinbar, er besaß nicht einmal menschliche Wohlgestalt, geschweige denn himmlischen Glanz [607] (auch hier hat Tertullian seine Freude daran, dem heidnischen Erlöserideal ins Gesicht schlagen zu können). Für die Verbindung von Gottheit und Menschheit in Christus hat Tertullian im Kampfe gegen den Doketismus der Gnostiker Formeln geschaffen, die für das Dogma vorbildlich geworden sind (Prax. 27: Wir sehen einen doppelten Zustand, nicht verwischt, sondern verbunden, in einer Person den Gott und den Menschen Jesum), aber die Vereinigung hat für die ganze Konstruktion Tertullians nicht die Bedeutung wie für Irenaeus. Es ist auffallend, daß in der Schrift über die Inkarnation unter den Gründen für die Annahme der menschlichen Natur und

für die Ablehnung des Scheinleibes [608] die Vergottungstheorie des Irenaeus gar nicht erwähnt wird.

Tertullian begnügt sich, den metaphysischen Zusammenhang festzustellen, der zwischen der menschlichen Natur Christi und der Frage besteht, ob der Demiurg auch der Vater Christi sei. Das spekulative Interesse an der Menschwerdung scheint also für Tertullian darin zu liegen, daß durch die reale Vermenschlichung des Logos die Würde des Leibes und damit die der ganzen Schöpfung bewiesen und ein Präjudiz mehr für die Identität des höchsten Gottes und des Schöpfers geschaffen würde [609]. Eine Annäherung an die Theorie des Irenaeus, aber nicht mehr, liegt in der Äußerung, der Mensch solle, indem sich Gott auf sein Niveau herablasse, auf das Niveau Gottes gehoben werden und lernen, Göttliches zu tun [610]. Weil das Ziel der Schöpfung die Erkenntnis Gottes ist, nicht die Vergottung der Natur, fehlt eben für die Menschwerdung bei Tertullian der eigentliche metaphysische Grund. Ebensowenig vermag er zu erklären, inwiefern der Tod Christi der Höhepunkt seiner Leistungen war [611]. Beim Leiden des Sohnes hat der Vater nicht mitgelitten, weil er leidensunfähig war, sowie auch die Quelle, obwohl von derselben Substanz wie der Fluß, bei einer Trübung des Flusses nicht mit getrübt wird [612].

Die Offenbarung durch Christus ist von den Aposteln bewahrt worden, aber vollendet werden sollte sie der Verheißung gemäß erst in der Zukunft. Im Montanismus erblickt Tertullian das von Christus versprochene Walten des Parakleten. Diese neue Offenbarung verhält sich zu den Aposteln ähnlich wie das Evangelium zum alten Gesetz. Was die Apostel noch gestattet haben (z. B. die Witwenehe), hebt der Paraklet auf, das letzte Sittengesetz ist strenger und vollkommener als die früheren [613]. Die Offenbarung vollzieht sich demnach in vier Abschnitten: Adam, Moses, Christus, Paraklet [614]. Mit diesem beginnt die letzte Periode der menschlichen Geschichte. Das römische Reich hält den Zusammenbruch, der nach den Prophezeiungen dem Antichristen vorangehen soll, noch auf. In seiner Apologie behauptet Tertullian, daß deshalb die Christen für den Bestand des Reiches beten [615], in späteren Schriften widerruft er dies, denn die Christen erwarten ja vom Ende dieser Welt die Ankunft des Reiches Gottes [616]. Auch sonst ist Tertullians Stellung zum antiken Staate schwankend,

d. h. er wird im Laufe seiner Entwicklung immer schroffer. Die Christen, sagte er einmal, sind keine Feinde der Gesellschaft, nehmen am Staate teil und leisten Kriegsdienste, ja der Kaiser ist sogar im eminenten Sinn Kaiser der Christen, weil er seine Gewalt vom Gott hat, den nur die Christen richtig verehren [617]. Anderseits sieht er das ganze Leben so vom Heidentum durchflochten, daß er den Christen nicht nur die Teilnahme am heidnischen Kulte, Magie und Astrologie, sondern auch die Ausübung des Lehramtes für antike Literatur (aber nicht das Studium der Alten), festliche Beleuchtungen, Bekränzungen und jeden zivilen und militärischen Dienst verbietet [618]. Die Ablehnung des politischen Lebens — Tertullian sagt dafür: ihre Teilnahmslosigkeit gegen das Parteigezänke [619] — erklärt sich aus ihren höheren sozialen Idealen; sie kennen nur einen Staat, die Welt. — Das römische Reich wird gemäß der Apokalypse in zehn Reiche zerfallen [620]. Nach dem Sturze des Antichristen werden die Toten erweckt, die Leiber der Gerechten werden verklärt, alle Mißbildungen getilgt, das weibliche Geschlecht in das männliche verwandelt. Tausend Jahre herrschen sie im neuen Jerusalem auf Erden [621]. Dann kommt der Tag des Gerichtes, wo die gealterte Welt alle ihre Hervorbringungen in gemeinsamem Brande verzehren wird [622]. Die Szenen, die sich dabei unter den Verdammten abspielen, schildert Tertullian mit Dantesker Grausamkeit. Wenn man bei der Vorstellung des bei der Schöpfung sich plagenden Gottes an die Deckenbilder der Sixtina denken muß, so erinnert diese eschatologische Vision an das Jüngste Gericht Michelangelos. Im leidenschaftlichen und ungeduldigen Temperament sind beide verwandt und beiden schwebt als Höchstes und Letztes die göttliche Stille vor.

Cyprian, der sich als Schüler Tertullians fühlte, ist geboren um 200, war zuerst Rhetor in Karthago, wurde 246 Christ, 248 Bischof in Karthago und starb 258 während der Verfolgung des Valerian. Seine Bedeutung liegt nicht in seiner Gedankenwelt, sondern in seiner ausgeglichenen und entschiedenen Persönlichkeit, die er in den Dienst der Kirche stellte. Die anmutigen Naturschilderungen in seiner Apologie [623] und der angenehme harmonische Stil seiner Rede verstärken den schon aus dem Hirten des Hermas und aus Minucius Felix gewonnenen Eindruck, daß vom eigentlichen Griechengeist damals mehr in der römischen Reichshälfte

zu finden war als in der griechischen. Seine wichtigste Tat ist der Kampf für die Einheit der Kirche, wobei ihm die Einheit der durch den Bischof geleiteten Gemeinde und aller Gemeinden mit Rom vorschwebte. Gott kann nicht zum Vater haben, wer die Kirche nicht zur Mutter hat. Ketzereien und Spaltungen müssen zwar sein, um die Menschen zur freien Entscheidung zu drängen, aber sie stammen vom Teufel [624]. Wie die älteren Theologen so bestimmt auch er das Ziel der Erlösung dahin, daß der Mensch der göttlichen Natur teilhaftig werde. Befremdlich ist, daß Cyprian die zweite göttliche Person einmal als Heiligen Geist bezeichnet [625], ein Beweis, daß in seiner Seele die philosophische Spekulation über Gott keinen breiten Raum einnahm. — Es war damals eine schwere durch Seuchen und Mißwachs heimgesuchte Zeit. Die Heiden sahen darin den Zorn der Götter und machten die Christen verantwortlich. Cyprian erwiderte, zu den Christen gewendet, Leiden und Krankheiten hätten auch ihr Gutes, sie offenbarten die Gesinnungen der Menschen, böten Gelegenheit zur Liebe, gewöhnten an den Todesgedanken und bereiteten aufs Martyrium vor [626]. Dann spricht er zu allen, solche Unglücksfälle seien nicht ein Zeichen göttlichen Zornes, sondern des Altwerdens der Erde, des nahen Endes [627], auf das auch andere Verfallserscheinungen, das Versiegen der Bergwerke, Rückgang der Rechtspflege und öffentlichen Sittlichkeit, Dekadenz der Kunst hinwiesen [628]. Tertullian hatte den römischen Staat noch als Bollwerk gegen die hereinbrechende Barbarei empfunden. Cyprian sieht sie mitten im Reich entstehen. Über den mit visionärer Deutlichkeit vorausgesehenen Zerfall des römischen Reiches empfindet er Freude, denn dann kommt der sehnsüchtig erwartete Heiland, und doch ist glücklich, wer durch frühen Tod dem Zusammenbruch entrinnt. Früh zu sterben ist ein Beweis der Gnade [629]. In der Beurteilung des Heidentums folgt er seinem Meister Tertullian. Von Sokrates weiß er nichts anderes, als daß er sich rühme, von einem Dämon geleitet zu werden. Auch die Geduld der alten Weisen gilt ihm als entstellt durch Prahlerei und Übermut. Den Magier Hostanes lobt er, weil er die Unsichtbarkeit des wahren Gottes und die Existenz der Engel lehrte [630], den Platon wegen seines Mythos im Symposion von der vermittelnden Tätigkeit der Dämonen. Er erblickt darin eine Ahnung der christlichen

Lehre von den Engeln und Teufeln, ein Beweis, daß er das Symposion selbst nicht gelesen hat. Die Dämonen beherrschen die heidnischen Reiche. Der Erfolg der Römer ist nicht dem Götterglauben zuzuschreiben, sondern dem Schicksal (er sagt nicht: der Vorsehung). Herrschaft ist nicht ein Verdienst, auch andere Völker haben große Macht gehabt und wieder verloren [631]. So gibt es auch für die römische Macht bestimmte Grenzen. Ihr Ruhm ist fragwürdig, wenn man die ersten Ereignisse bedenkt: das Verbrecherasyl, den Brudermord des Romulus, den Raub der Sabinerinnen, die Hinrichtung der Brutussöhne durch ihren Vater. Alle diese Gedanken entstammen der apologetischen Tradition und werden später von Augustinus zusammengefaßt.

Nachdem aus Philons Theosophie die Logoslehre als Formel ohne weitere Ausführung in die Paulinische Lehre und in das Johannesevangelium eingegangen und in der Gnosis mit orientalischen Mythen vermischt worden war, wobei der Logos anderen Gestalten, der mythischen Sophia und dem Ophis Platz neben sich einräumen mußte, strömt diese Lehre gegen das Jahr 200 in voller Masse in die christliche Theologie ein. Ungefähr gleichzeitig zeigen sich Hippolyt, Tertullian, Klemens, etwas später Origenes von ihr ganz durchdrungen. Der Philonische Synkretismus vermittelte dem Christentum die Hauptlehren des Platon, Aristoteles und der Stoiker. Er wirkte zur selben Zeit (um 175) auf Numenios von Apameia und wird etwas später von Ammonios Sakkas (um 200) und seinem Schüler Plotin zum Neuplatonismus umgeschmolzen. Hippolyt und Tertullian benützen die griechische Philosophie, ohne die Berechtigung dazu nachzuweisen. Diesen Nachweis erbracht und Ernst gemacht zu haben mit dem Ausspruch des Johannesprologes, daß der Logos einen jeden erleuchtet, der in diese Welt kommt, ist die wichtigste Leistung des Titus Flavius Klemens, Lehrers an der Katechetenschule in Alexandrien. Diese Stadt, ein Sitz hellenistischer Gelehrsamkeit, dann jüdischer, später gnostischer Theosophie, wurde im zweiten Jahrhundert auch eine Heimat christlicher Wissenschaft. Einer Überlieferung zufolge soll schon Athenagoras an der Katechetenschule gewirkt haben [632]. Um 180 vor Christus leitete sie Pantaenus, der vor seiner Bekehrung Stoiker gewesen war. Eine Zeitlang unterrichtete Klemens neben ihm, nach seinem Tode (200) trat er an ihre Spitze, ver-

ließ aber schon nach zwei oder drei Jahren wegen der Christenverfolgung Lehramt und Stadt und starb zwischen 211 und 216. Mit ihm tritt das Christentum als Mitbewerber auf im Kampf um das Bildungsideal. Nicht Rhetorik, nicht Philosophie, das Evangelium erzieht zum vollendeten Menschen.

Das Evangelium ist das Element, bekennt Klemens, in dem seine Seele atmet, auch wenn er von Dingen spricht, die dem Evangelium fremd zu sein scheinen [633]. Christus ist die einzigartige Geisteskraft, die zum vollkommenen und harmonischen Leben befeuert, das Christentum jene Umgebung, in welcher der göttliche Brand gepflegt wird und immer zur hellen Flamme entfacht werden kann. Christus, der Logos, ist der Pädagog des Menschengeschlechtes und jedes einzelnen. Das im vollkommenen Christen verkörperte Ideal der allseitig entwickelten Persönlichkeit schildert der Alexandriner mit rhetorischem Pathos und in schönen Gleichnissen. Daß Klemens hier etwas Wesentliches gesehen hat, dafür sei an die Bilderwelt der Parabeln Jesu Christi erinnert, die ja nichts anderes sind als ein mit den Mitteln einer freundlichen und starken Phantasie immer wieder erneuter Versuch, den Menschen klar zu machen, daß die Seele ein Zentrum sei, von dem Leben und Güte, Reinheit und Kraft ausströmen sollen. Die Erziehung zum gütigen, starken, harmonischen und von makelloser Klarheit durchleuchteten Menschen ist der einzige Gegenstand von Klemens Schriftstellerei. Im Protreptikos, einer an die Heiden gerichteten Schrift, schildert er mit dichterischem Schwung den Logos als den wahren Erzieher, im Paidagogos gibt er eine genaue Anleitung für den Christen zu würdiger und anmutiger Haltung in den Einzelheiten des täglichen Lebens, und weil zur vollen Entfaltung auch die Ausbildung des Geistes gehört, gipfelt sein Erziehungsprogramm in der Zeichnung des Erkennenden, des wahren Gnostikers. Christus muß deshalb auch der Erzieher zur wahren Bildung, zur Gnosis sein. Unter Gnosis hatte Paulus die Unterscheidung zwischen dem Vorbildlichen und dem Endgültigen in der Offenbarung verstanden. Die sogenannten Gnostiker, bestrebt, die Paulinischen Formeln näher auszuführen, meinten darunter eine ganz bestimmte Mythologie. Die Gnosis des Klemens rezipiert — im Prinzip wenigstens — die ganze griechische Bildung. (Wie kann eine so tugendreiche Sache wie die Philosophie vom Teufel stam-

men, ruft er in den Stromata aus [634].) Nur ist sie noch mehr als griechische Philosophie, sie ist ein philosophisches Begreifen eines bedeutenden geschichtlichen Vorganges und, wie schon erwähnt, eine wirkliche Bereicherung auch des griechischen Denkens durch eine zeitgerechte und eine Bereicherung des menschlichen Denkens überhaupt durch eine für alle Zeit sinnvolle Geschichtsphilosophie. Er weiß und spricht es aus, daß von den Voraussetzungen der griechischen Philosophie aus das Christentum als die Deutung des Sinnes der Geschichte konstruiert werden kann. Er trifft den Nagel auf den Kopf, wenn er alle Voraussetzungen in einer einzigen gipfeln läßt, in der Idee der Vorsehung [635]. Hat die Geschichte einen Sinn — denn das bedeutet Vorsehung —, dann hat einen solchen auch das, was sich vor aller Augen vollzieht, der Siegeszug des Christentums gegen überlieferte Heidentümer und inmitten konkurrierenden Erlösungsreligionen. Alles muß dem Sieger dienen, Platon, Stoa, Philon, Gnosis, alles wird die durch die Geschichte schreitende Wucht des Christentums vermehren. Der Christ, der das weiß und fühlt, darf wahrhaftig unter zeitgenössischen Sophisten und Rhetoren, aber auch unter den Philosophen laut sagen, daß das Christentum auch höchste Bildung sei.

Klemens hat für sein pädagogisches Programm mehrere Studienpläne entworfen, aber nicht einheitlich gegliedert, noch weniger ausgeführt. Die Schwierigkeiten lagen sowohl in der Umgebung als in ihm selbst. Nach außen hatte er gegen Mißverständnisse bei Heiden und bei Christen zu kämpfen, ihm selbst fehlte es sowohl an logischer Kraft wie an Übersicht über den Stoff. Auch hat ihn der Tod an der Vollendung seines Hauptwerkes, der Stromata, gehindert. Wir haben, das darf man bei der Beurteilung der Stromata nicht vergessen, ein Fragment vor uns, dem sowohl der Abschluß als auch die letzte Feile mangelt. Klemens rechtfertigt sein Unternehmen, nachdem er Bedenken aus dem eigenen Gewissen beruhigt hat, gegenüber Christen und Hellenen. Er verteidigt den Gebrauch der Philosophie mit drei Gründen: 1. Die Philosophie soll als Würze dienen, 2. sie ist pädagogisches Mittel, 3. sie ist die Hülle eines Geheimnisses [635a]. Die drei Motive decken sich nicht: Ist die Philosophie Würze, dann ist sie etwas Nebensächliches, die Hauptsache ist die geoffenbarte Lehre, welche durch die

Würze angenehmer gemacht werden soll. Ist die Philosophie pädagogisches Mittel, dann ist der Inhalt der Lehre gegen die Form indifferent, deshalb kann die christliche Gnosis auch durch griechische Vorstellungen verdeutlicht werden. Ist die Philosophie Hülle, dann entsprechen Inhalt und Form einander nicht ganz, die Form soll den Inhalt vielleicht ahnen lassen, sicherlich zum Teil wenigstens verbergen. Alle drei Motive vermögen Klemens' Unternehmen vor den Hellenen zu rechtfertigen; die vertraute Form soll diese Leser angenehm berühren und das Christliche durch die willkommene Umgebung liebgewinnen lassen; das dritte Motiv gilt allen Nicht-Gnostikern gegenüber, mögen sie nun Heiden oder Christen sein. An dem Ideal der im Christentum lebenden harmonischen Persönlichkeit [636] ist dem Durchschnitt der Hellenen befremdlich das Christliche, dem Durchschnitt der Christen [637] das Hellenische, beiden die über der Tradition freischwebende Religionsphilosophie. — Proben mangelnder Vereinheitlichung der Begriffe finden sich allenthalben. Der Autor schwimmt in seinem Stoff und taucht mühsam auf. Die Stromata machen den Eindruck einer ersten Niederschrift. Das sogenannte achte Buch ist jetzt als Materialsammlung erkannt [637a]. Es enthält Exzerpte aus einer Stoischen Logik, Notizen über die Prinzipien nach Aristotelischer und Stoischer Philosophie und Exzerpte aus einer Schrift des Gnostikers Theodot. Nun sagt Klemens im vierten Buch der Stromata, er wolle nach Beendigung der ethischen Untersuchungen, welche sich mit dem christlichen Gnostiker befassen, auch über die Gewißheit der Erkenntnis und die metaphysischen Grundbegriffe sprechen. Die Vorstudien dazu enthält das sogenannte achte Buch. Hätte Klemens sein Werk vollenden können, so würde der Aufbau ganz anders wirken, im einzelnen hätte er auch gewisse Widersprüche in der Beurteilung der griechischen Philosophie vermutlich ausgeglichen.

Die abschließende Formel für das Verhältnis von Glauben und Wissen ist wohl die, daß das Wissen als ein um seiner selbst willen wertvolles Gut das Höhere ist, der Glaube, der um eines anderen willen erstrebt wird, das Untergeordnete [638]. Nach dieser Wertbestimmung dürften Glauben und Wissen nicht nur durch die Sicherheit der Urteile, sondern auch durch die Gegenstände, auf die sich die Urteile beziehen, verschieden sein. In der Folge dieses Gedankens

läge die Unterscheidung zwischen Menschen, die zur Gnosis, und solchen, die zur Pistis berufen sind. Aber Klemens bekämpft die ihm unsympathische Lehre des Basilides und Valentin, daß es unveränderliche Menschentypen gebe, und sieht das Unterscheidende zwischen den Menschen nicht in der Verschiedenheit der Seelensubstanzen, sondern der Willensrichtungen [639]. Er glaubt, daß durch Willenslenkung jeder zur Gnosis geführt werden könne. — Es kommen auch andere Abgrenzungen der beiden Begriffe vor. Rein formal unterscheiden sich Glauben und Wissen durch die Evidenz. Wissen ist eine durch weitere Überlegung nicht mehr umzustoßende Haltung der Seele [640]. Aber andrerseits muß nach Aristoteles das Erteilen der Zustimmung bei jedem Urteil vorhanden sein, d. h. der Glaube (als Zustimmung) muß jedes Wissen bekräftigen, das Wissen wird zum Wissen durch einen Akt des Glaubens [641]. Außerdem sind die höchsten Prinzipien, insofern sie nicht bewiesen werden können, nur dem Glauben erreichbar [642]. Diese Erwägungen stellen den Glauben über das Wissen. An den zuletzt ausgeführten Stellen gebraucht Klemens für Wissen den Ausdruck Episteme (Wissenschaft), nicht Gnosis (Erkenntnis). Man kann in seinem Sinne unterscheiden zwischen Wissenschaft und Gnosis und eine Stufenfolge der Wissenschaften aufstellen. Eine ähnliche Stufenleiter wie vom Glauben zum Wissen (nach der zuerst angeführten Wertbestimmung) führt also von den Wissenschaften zu einem höchsten Wissen. Klemens stellt verschiedene Schemata auf, denen allen gemeinsam ist, daß sie zugleich als Erziehungsprogramme im Anschluß an Platons Gorgias und Republik gedacht sind [643]. Sie sind ebenso wie die Platonischen Programme nicht ohne Rücksicht auf den Schulbetrieb entworfen und werden in dieser Hinsicht belebt durch das, was Gregorios Thaumaturgos über den Lehrgang in der Schule des Klemens-Schülers Origenes erzählt.

Der Schüler der Weisheit soll durch Musik den Sinn für Maß und Harmonie, durch die Arithmetik den reinen Begriff der Größe, durch Geometrie die Anschauungen reiner und unveränderlicher Formen lernen, durch Astronomie endlich sich gewöhnen, den Geist zum Himmlischen zu erheben [644]. Die Dialektik führt ihn durch Arten und Gattungen zur Erfassung des Ersten und Einfachen [645]. Dies schöne Programm verengt Klemens wieder, indem nach

Philonischer Art alle diese Vorkenntnisse dazu dienen sollen, durch allegorische Deutung die kosmologischen Geheimnisse im Zeremonial des alten Gesetzes zu erraten [646]. Die höchste Erkenntnis heißt bald Gnosis, bald Philosophie. Wird sie Gnosis genannt, dann ist die Philosophie selbst eine vorbereitende Wissenschaft [647]. Ist die Philosophie das Letzte, dann schließt die Reihe der vorbereitenden Wissenschaften mit der Dialektik [648]. Rhetorik und Sophistik rechnet er nach Platon und Aristoteles zu den Scheinkünsten [649], manchmal rückt er die Dialektik neben die Sophistik [650], unterscheidet wohl auch die echte Dialektik der Alten von der verschrobenen der Neueren [651]. Philosophie ist ihm nicht ein bestimmtes System, sondern der Eklektizismus. Gewählt wird, was zur wahren Gnosis, zur zentralen Intuition seiner Religionsphilosophie paßt [652]. In ihr haben beide Reihen, die vom Glauben zum Wissen und die von den propädeutischen Wissenschaften zur Gnosis, den gemeinsamen Gipfel. Die Begriffe sind bei Klemens also noch nicht klar bestimmt und geordnet. Glauben und Wissen lassen sich nach der alten Logik, nach Aristotelischer oder nach Stoischer, rein formal definieren, sie lassen sich aber auch (mit geringer Veränderung eines Ausspruches von Klemens selbst: es gibt zwei Formen der Wahrheit, die Namen und die Dinge, die Namen haben die Griechen, die Dinge wir Barbaren) [653], nach dem traditionellen Inhalt bestimmen, so zwar, daß dem Glauben die überlieferte religiöse Offenbarung zugewiesen würde, dem Wissen die Bearbeitung und Fortbildung der überlieferten Wissenschaften.

Eine solche Vereinigung religiöser und wissenschaftlicher Überlieferung läßt sich dabei in mehrfachem Sinne verstehen. Dürr und trival ist die Art, wie z. B. Philon die einzelnen Disziplinen mit Hilfe allegorischer Umdeutung in die überlieferten Gedanken und Formen der Religion hineinpreßt. Wissenschaft und Glauben können ferner in der Weise verbunden werden, daß die Wissenschaft dazu diene, ein der Religion kongeniales Gedankengebäude zu schaffen und diese Konstruktion mit dem durch die Erfahrung vermittelten Welteindruck in Einklang zu bringen. Dies hat schon sein Schüler Origenes und im großen Stil die Scholastik des Mittelalters zu leisten versucht, diese allerdings mit Überordnung des Glaubens. Die dritte Bedeutung wäre das Ideal der großen Persönlichkeit, die sich bereichert fühlt durch

den Anschluß an die religiöse Überlieferung und in sich Raum genug hat, um sich noch anderer Arten von Bildung zu erfreuen. Dies Ideal erstrebten z. B. religiös gestimmte Renaissancemenschen. Bei Klemens finden sich Ansätze zu allen drei Entwicklungen. Aber das Stärkste und Persönlichste ist seine Hochschätzung des Wissens, die Auflösung der religiösen Überlieferung in Begriffe, also die Vereinigung von Glauben und Wissen im Sinne umfassender Systembildung, aber mit Überordnung des Wissens. Klemens hat aus dieser Hochschätzung des Wissens nicht nur die Ekstase als Zeichen falscher Prophetie abgelehnt [654], sondern sich auch zur Äußerung hinreißen lassen, wenn Wissen und Erlösung getrennt wären und der Gnostiker zu wählen hätte, er ohne Zögern das Wissen wählen würde [655].

Klemens ist zwar zu einer Zusammenfassung seiner Ansichten über die Prinzipien nicht gelangt, aber trotzdem läßt sich sein metaphysisches Weltbild gut rekonstruieren. Wie Philon und die Neuplatoniker nimmt auch er an, daß der erste Gott unfaßbar sei. Er ist über alle Kategorien: Gattung, Art, Individualität, Substanz, Akzidens, selbst über die Einheit hinaus unaussprechbar [656]. Natürlich ist er auch nicht Körper, wie die Stoiker meinen [657]. Er erstreckt sich auch nicht durch die Welt; das sind alles nur Metaphern [658]. Alle Namen, die wir ihm geben, gelten nur in Ermanglung eines Besseren [659]. Man nennt ihn deshalb auch die göttliche Finsternis, den Abgrund [660]. Weil unerkennbar, ist er nicht beweisbar [661] und überhaupt nicht ein intellektuelles Prinzip, sondern eher Wille. Gott erkennt die geschaffenen Dinge auch nicht eigentlich, sondern hängt sympathetisch mit seinen Geschöpfen zusammen, er, der Weltwille, mit den Einzelwesen, die ihrer Natur nach nichts anderes sind als seine Wollungen [662]. Der Vater bleibt nicht allein, Leben geht von ihm aus. Die Emission des Sohnes ist somit ein Naturprozeß der Liebe, kein freier Entschluß [663]. In Gott fallen übrigens Natur und Wille zusammen. Der Sohn ist das intellektuelle Prinzip, darum Ziel der Gnosis und sittliches Vorbild. Nach einem bei Photios erhaltenen Zitat unterschied er zwei Logoi, den *λόγος πατρῷος* und den *λόγος πατρικός*, ferner den Nus, jene Dynamis, die die Herzen der Menschen erfüllt [664]. Der Nus ist entweder der Heilige Geist selbst oder eine von ihm ausgehende Wirkung; die beiden Logoi dürften sich wohl so unter-

scheiden wie bei Tertullian das stille Wort in Gott und das von Gott ausgegangene. Daß sie dauernd nebeneinander bestünden, wie Photios die Stelle aufgefaßt hat, läßt sich aus dem Zitat allein nicht herauslesen und in den erhaltenen Schriften steht nichts Derartiges.

In seiner kosmogonischen Funktion überträgt der Logos die vom Vater ausgehende Kraft nach unten durch die ganze Schöpfung, wobei die Geistesmacht immer geringer wird, je weiter sie sich von Gott entfernt, so wie in einer magnetischen Kette die Anziehung sich von Glied zu Glied überträgt, aber dabei schwächer wird [665]. Die Emanation ist zugleich metaphysische Dekadenz. Ein gewisses Schwanken besteht darin, daß Klemens diese die Welt durchziehende Kraft bald vom Vater ausströmen läßt, bald vom Sohne, um die unbedingte Transzendenz Gottes zu wahren und den Pantheismus fern zu halten.

Über die dritte Potenz, den Heiligen Geist, spricht Klemens selten. Mehr gleichnisweise veranschaulicht er das Verhältnis der drei folgendermaßen. Der Vater ist unbeweisbar und nicht intellegibel, der Sohn ist Weisheit, Wissen und Wahrheit, beweisbar und zugänglich, und alle Kräfte des Geistes zusammengenommen, Eine Sache geworden, vollenden den Sohn [666]. Der Geist erscheint hier gar nicht als etwas Einheitliches, sondern wie eine flimmernde Vielheit von Kräften, die sich über dem Haupte des Sohnes sammelt. Vater und Sohn bringt Klemens näher aneinander, indem er beiden gleichmäßig die Führung der Geschichte durch Furcht und Liebe zuschreibt, Sohn und Geist, indem ihm beide als Urheber der Erleuchtung gelten, nur daß der Geist von einer Personifikation noch weiter entfernt ist und das Geistige in den Erleuchteten mehr psychologisch gefaßt wird [667].

Die Schöpfung ist als Wille Gottes gut [668], der Ursprung des Bösen bleibt unklar. Das Gleichnis vom Magneten veranschaulicht den allmählichen Abfall, das Nachlassen der ursprünglichen Kraft nach neuplatonischer Art als einen Naturprozeß, der Kampf gegen die Gnosis drängt den Kirchenschriftsteller, die Ursache im Einzelwillen zu suchen. Photios wirft ihm vor, daß er eine ewige Materie und viele Welten vor Adam, d. h. eine ewige Schöpfung gelehrt habe [669]. Das würde zu dem Gedanken passen, daß Gott seiner Natur nach nie aufhören könne, gut zu sein [670], denn

wenn das Sein aus Gottes Güte mit Naturgewalt ausströmt, dann muß dieser Prozeß ewig währen. Die Herkunft aus dem Willen hätte dann nicht den Sinn, daß Gott sich durch einen Willensakt entschlösse, das Sein der Welt zu setzen, sondern der Wille wäre eben das innere Wesen Gottes selbst, seine Natur. Wenn alle Wesen nichts anderes sind als Gottes Wille, dann hängen sie auch untereinander enger zusammen [671]. Nicht nur haben sie irgend eine Ahnung der Vorsehung [672], irgend einen Anteil an der Führung durch den Logos, sondern die höchste Verkörperung des Logos auf Erden, der ideale Mensch, hat auch eine magische Gewalt über sie. Der Mensch ist als Mittelpunkt der Schöpfung der bevorzugte Gegenstand der Vorsehung [673]. Um seinetwillen ist die Erde an einen hervorragenden Platz gestellt. Die Liebe zu dem Bilde des Menschen hat Gott zur Schöpfung veranlaßt — im Eros der Menschen wiederholt sich die metaphysische Liebe noch immer —, so daß man sagen kann, der Mensch sei sein eigener Schöpfer [674]. Man wird in dieser metaphysischen Konstruktion eine Projektion aus der Seele des Klemens in die Gottheit erblicken dürfen. Denn das, was ihn sein ganzes Leben erfüllte, war ja der ideale Mensch.

Der menschliche Leib ist schön und verehrungswürdig [675]. In seinem Erziehungsprogramm widmet Klemens der Körperkultur große Sorgfalt [676]. Über den Ursprung der Seele soll sich Klemens in dem verlorenen Werke Hypotyposeis zur Präexistenzlehre bekannt haben. Anklänge daran finden sich in den erhaltenen Schriften, so wenn es heißt, daß Christus die zur Erde geschleuderte Seele wieder zum Himmel hinauf rufe [677]. Es dürfte eine Meinungsänderung bei Klemens selbst vorliegen, denn die Präexistenzlehre des Julius Africanus lehnt er mit schonendem Tadel ab und verwirft die mehrmalige Verkörperung [678]. Die Seele ist nicht von Natur unsterblich [679], sondern wird es durch Gnade infolge von Gerechtigkeit und Einsicht. Adam war insofern vollkommen geschaffen, als er imstande war, zur vollkommenen Tugend zu gelangen, aber insofern nicht, als er sie noch nicht besaß [680]. Er sollte sie durch freie Tat verwirklichen. Aber die ersten Menschen, noch im Kindheitsstadium befangen, sündigten durch voreilige Befriedigung der Lust [681] — das bedeutet die auf dem Bauche kriechende Schlange [682]. Die Freiheit ist durch die Sünde nicht auf-

gehoben, die Erhebung zur Gnosis bleibt das Ziel der Geschichte. Mit Philon erblickt Klemens in den Patriarchen Vorbilder der Tugend aus der Zeit vor dem Gesetz, in Moses [683], dem Höhepunkt dieser Reihe, bereits einen vollendeten Menschen [684]. Das Gesetz ist voll allegorischer Hindeutungen einerseits auf die künftige Offenbarung, anderseits auf die kosmischen Verhältnisse und die enzyklopädische Bildung. Die Strenge des alten Gesetzes rechtfertigt Klemens teils durch den geläufigen Gedanken, daß für die Juden in ihrem Kindheitszustand diese Strenge paßte [685], teils löst er sie durch allegorische Umdeutung auf. Weil der Mensch im Kindheitszustand leichter der Lust verfällt, wirkt der Logos, der die Erziehung leitet, zuerst durch Furcht [686], später auf der zweiten Stufe, dem Zeitalter der Propheten, durch Hoffnung, zuletzt auf der dritten Stufe, der vollendeten Gnosis, durch Liebe [687].

Aber auch die Hellenen waren in alter Zeit im Kindheitszustand [688], wie Platon selbst im Timaeus [689] bezeugt. Wie den Juden das Gesetz, so ist den Griechen die Philosophie vom Logos gegeben [690]. Weil der Logos keimartig in der Welt ausgestreut ist [691], darum passen auch die Bruchstücke der Erkenntnis harmonisch zusammen [692]. Das Ziel der Geschichte ist die Vereinigung aller in einem Logos, gleichwie sich in einen Strom von allen Seiten die Gewässer ergießen [693] oder wie ein Chorführer die verschiedenen Stimmen zu einer Harmonie zusammen lenkt, aus der der gemeinsame Ruf zu Gott aufklingt: Abba, Vater [694]. In dieser großartigen Formel ist sowohl das im Prolog des Johannesevangeliums liegende Programm, als auch das Stoische Schema von den Vernunftkeimen bei den verschiedenen Völkern für einen eklatanten Fall, nämlich für den Übergang des hellenischen und des jüdischen Geistes in das Christentum durchgeführt. Unklar bleibt dem christlichen Denker, ob die Philosophie unmittelbar, gleich der Prophetie — was er durchaus für möglich hält [695] — oder mittelbar Werk des Logos sei. Wenn Klemens sagt: die griechische Bildung sei von Gott gekommen, so wie Regengüsse gleichmäßig auf guten und minder guten Boden fallen [696], so heißt dies, daß Gott oder der Logos nur die Wachstumsbedingungen verleihen, unter denen etwas gedeihen kann, nicht aber das Gedeihende selbst. Gottes rein formale Wirksamkeit bestünde etwa darin, daß er die Denk-

fähigkeit verliehe, welche in den verschiedenen Denksystemen am Werke ist. Wenn er aber gleich darauf Gott mit einem Sämann vergleicht, der seit der Gründung der Welt tätig ist, und die Differenzierung der Gedanken auf die verschiedenen Zeiten und Gegenden zurückführt [697], so schreibt er Gott mehr als bloß formale Mitwirkung an den menschlichen Denkgebilden zu. Dieser weitherzigen Auffassung steht aber eine andere gegenüber, welche sich auf das Bibelwort gründet, daß vor der Ankunft des Herrn alle Diebe und Räuber [698] waren, und diesen Ausspruch auch auf die griechischen Denker bezieht [699]. Eine genaue Prüfung aller Stellen, an denen Klemens über den Ursprung der griechischen Philosophie spricht, zeigt indes, daß bloß die Autorität des Bibelwortes ihn veranlaßte, bei diesem Gedanken solange zu verweilen, und daß er ihn erst beibehält, nachdem er glaubt, ihn unschädlich gemacht zu haben. Da es ihm darauf ankommt, den Inhalt der griechischen Philosophie zu empfehlen, beruhigt ihn diese Annahme, weil die griechische Weisheit dann erst recht von Gott stammt [700]. Auch gestohlenes Gold ist Gold. Zwischen den auf den ersten Blick unvereinbar scheinenden Urteilen, der Hochschätzung des griechischen Denkens als einer göttlichen Offenbarung und ihrer Herabsetzung, weil ihre Schöpfer Diebe waren, gibt es Übergänge. Zunächst erscheint die Theorie des Diebstahls in einer mythischen und in einer begrifflichen Form. Nach der ersten ist die Philosophie allen Völkern außer den Juden, also auch den Griechen, durch herabgestiegene und sündigende Engel vermittelt worden [701]. Die Geister selbst sind die Diebe. Der Vorwurf einer solchen Herkunft ihrer Weisheit trifft sowohl die Griechen, als auch die übrigen Völker außerhalb der Offenbarung. Geordnet ist die Menschheit in zwei Gruppen: hier Juden und Christen, dort Hellenen und die übrigen Völker [702]. Abgeschwächt wird der Vorwurf dadurch, daß die mythischen Motive des Diebstahls und der Verbindung himmlischer Wesen mit Menschen der griechischen Mythologie selbst entlehnt sind. In der begrifflichen Form einer kulturgeschichtlichen Hypothese wird der Gedanke so gewendet, daß die griechischen Weisen den Orient geplündert hätten; sie selbst sind hier die Diebe. Diese Theorie unterscheidet sich von der freundlicheren Annahme, daß die Griechen vom Orient gelernt haben [703], nur durch eine gewisse

Schroffheit, die sich durch die polemische Stellung gegen das aggressive Heidentum hinlänglich erklärt. Man darf nicht vergessen, daß Klemens zur Zeit der großen Christenverfolgung des Septimius Severus wirkte. Es ist begreiflich, daß er mit einem gewissen Trotz die barbarische Weisheit der Bibel [704] dem Bildungsstolze der Griechen entgegensetzt und bejaht; sein Bekenntnis zum Universalismus ist unter diesen Umständen um so höher einzuschätzen. Daß die Griechen vom Orient gelernt haben, wird ihnen gelegentlich sogar zum Ruhme gerechnet. Die Ordnung der Völker ist in beiden Fällen, sowohl bei der Annahme der widerrechtlichen Entlehnung von seiten griechischer Denker als auch bei der ihrer Schülerschaft, die Zweiteilung in die älteren Barbaren, zu denen dann auch Juden und Christen gehören, und in die jüngeren nachahmenden oder nacheifernden Griechen. Wie es sich mit der Genealogie der Wahrheit unter den Orientalen selbst verhalte, auch darüber wird sich Klemens nicht klar. Einmal heißt es mitten in einer Aufzählung alter nichtgriechischer Kulturvölker, daß die Juden unter allen das älteste seien [705]. Aber die Einreihung der Ägypter macht ihm Schwierigkeiten. Sie scheinen doch eine originale Weisheit zu haben [706]. Warum aber dann nicht auch die übrigen Völker des alten Orients? Klemens bringt denn auch den Stammbaum der Wahrheit unter den Menschen in der Form, daß von dem jenseits des Logischen liegenden ersten Gott aus die Wahrheit im Sohne sich konzentriere, dann durch Engel zuerst dem Orient und später durch diesen den Griechen vermittelt worden sei. Nach dieser Auffassung nehmen die Engel der Völker in der Hierarchie der Geister zwar eine dienende Stellung ein, haben auch wohl untereinander verschiedenen Rang und verschiedene Kenntnisse [707], aber von einer Versündigung ist nicht die Rede. Von hier ist ein leichter Übergang zu der Vorstellung, daß überhaupt alle Völker, die Griechen mit inbegriffen, unter der Leitung von Geistern stehen, die ihnen Kultur vermitteln [708]. Wenn sie dies, wie Klemens gleichfalls sagt, im göttlichen Auftrag tun, dann kann noch weniger die Rede davon sein, daß sie die Weisheit widerrechtlich ihren Schutzbefohlenen zuwenden, denn sie erfüllen sogar ihre Pflicht, wenn sie es tun. Von dieser Vorstellung endlich gelangt Klemens leicht zu der schönen Vision von dem Zusammenströmen aller Wahrheiten, die vom

Logos stammen, von dem einen Testament, das in verschiedenen Formen von den Menschen erfaßt wird, von der gemeinsamen Führung der Griechen, Juden und Barbaren. Man braucht nur nach neuplatonischer Art sich vorzustellen, wie es Klemens gelegentlich auch tut, daß sich Gottes oder des Logos Führung durch die untergeordneten Mächte hindurch zu den menschlichen Seelen erstrecke [709]. Ausgebaut ist diese Theorie weiter nicht, als wichtigstes Ergebnis der barbarischen und griechischen Philosophie sind nur die Ideen Gottes und der Vorsehung herausgearbeitet. Die gemeinsame Logosführung besteht darin, daß alle Menschen, die sich dem Denken widmen, wegen der gemeinsamen Vernunft der Wahrheit näher kommen [710], bis endlich im Christentum sich alle Vernünftigen vereinen. Bei dieser Auffassung stehen auf der einen Seite die Barbaren, die Juden voran, und die Griechen, auf der anderen die Christen, aber die Anordnung ist nicht antithetisch, sondern synthetisch gemeint. In dem Zusammenhange billigt Klemens auch die selbständigen Leistungen der Vernunft. Sein Urteil schwankt also. Wo er sich im Besitz der neuen geoffenbarten Erkenntnis fühlt, macht er den Griechen zum Vorwurf, daß sie durch Schlüsse zu ihren Ergebnissen kämen und die Wahrheit bloß errieten [711]; dasselbe gereicht ihnen zum Ruhme, wo er die Betätigung durch Vernunft als ein Zeichen der Führung durch den Logos ansieht [712]. Aber in den logischen Exzerpten des achten Buches ist wenigstens der Versuch zu erblicken, darüber klar zu werden, wie weit die Anwendung der logischen Regeln dem Denken Gewißheit bietet. — Nicht nur Übergänge gibt es von der Annahme der Entlehnung zu der einer originalen Schöpfung der griechischen Philosophie, sondern auch eine Synthese beider Gedanken. Klemens sieht ja selbst seine Leistung darin, daß er die Tradition bewahrt und doch am geistigen Leben weiter schafft und es so wahr macht, daß der Erlöser immer errettet. Man kann die griechische Philosophie bewundernswert und originell finden, selbst wenn sie durch orientalische Traditionen angeregt wäre. So wird Platon von ihm gepriesen als Neuentfacher jüdischer Weisheit [713].

Daß in der universalistischen Geschichtstheorie die eigentliche Leistung des Klemens liegt, daß sie das Ziel ist, auf welches sich sein Denken hinbewegt, wird um so plastischer hervortreten, wenn man die Tradition betrachtet, von

welcher sich seine Gedanken abheben. Schon vor ihm hatten Apologeten auf die Ähnlichkeit griechischer Philosophie und biblischer Lehre hingewiesen. Aber es ist etwas anderes, ob man, wie jene Apologeten, diese Ähnlichkeit dazu benützt, um die Stoßkraft der heidnischen Angriffe zu schwächen, ihre geistigen Waffen durch immanente Kritik, durch den Nachweis der Inkonsequenz womöglich zu brechen: oder ob man, wie Klemens tut, diese Kritik nur nebenbei anwendet, dafür aber mit aller Kraft die Glaubensgenossen von den echten Werten der griechischen Philosophie überzeugen will und zu diesem Zwecke griechische Lehren mit christlichen Gedanken vergleicht, christliche Ideen in griechischer Terminologie darstellt. Was die Übertragung orientalischer Weisheit nach Griechenland betrifft, so ist das eine Klemens bereits vorliegende Tradition. Über die Grade ihrer Berechtigung kann man auch heute noch verschiedener Meinung sein. Jedenfalls darf man es Klemens nicht verargen, daß er sich ihr gläubig hingegeben hat. Auch widerspricht sie nicht dem Universalismus, der Weitherzigkeit. Was insbesondere die Zusammenstellung von Moses und Platon betrifft, so ist bereits früher erinnert worden, innerhalb welcher Grenzen die Behauptung der Alexandriner zutrifft. Die Platonische Utopie und das von Ezechiels Prophetie beeinflußte Gesetz sind analoge Bildungen. Falsch ist nur der Schluß aus der Ähnlichkeit auf die Abhängigkeit. Angesichts einer so mächtigen Tradition wird man die Versuche des Klemens, sich zu einer umfassenden Betrachtung zu erheben, um so höher einschätzen. Erkennt man ihm aber die Vision zu, wie unter Einwirkung des Logos die überallhin verstreuten Logoskeime sich entfalten und in einem großen Vernunftreiche zusammen kommen, dann hat seine Theorie hohe Bedeutung, denn sie erfüllt ein Postulat der spätantiken Geschichtsauffassung, das weder von den griechischen und römischen noch von den jüdischen Schriftstellern erfüllt worden ist. Die Basis, auf welcher sich Klemens zu einer universalen Betrachtung der Geschichte erhebt, ist jene Religion, welche die Synthese im großen Stile durchgeführt hat und deren Anhänger in der Ahnung ihrer historischen Sendung sich als das höhere Dritte [714], als die Vereinigung jüdischer und hellenischer Kultur, als die neue Schöpfung bezeichneten oder in moderner Wendung als das dritte Reich. Indem Klemens das evangelische Gleichnis

vom Sämann, der seinen Samen ausstreut, zusammen geschaut hat mit der Stoischen Theorie von der samenartigen Vernunft, die durch die Welt hin ausgebreitet ist, hat er nicht nur eine den Sinn seines Zeitalters deutende und pädagogisch fruchtbare Lehre aufgestellt, sondern er hat die dem Christentum kongeniale Geschichtsphilosophie überhaupt formuliert. Die Kulturen sind wie Logossamen, in das Erdreich der Völker gesät und in dem natürlichen Boden, in den Herzen und Gemütern der Völker verwurzelt. Von hier sollen sie hinaufwachsen in ein geistiges Reich. Ein Abgrund trennt diese Intuition einer menschheitumfassenden Bildung von jedem Internationalismus. Es ist notwendig, dies zu betonen, weil man bisweilen von solchen, die dem Christentum etwas Erfreuliches nachzusagen wähnen, hört, es wäre von Haus aus international. Das Christentum ist wohl im Prinzip katholisch, alle Völker umfassend, übernational, aber man täte ihm schwer unrecht, wenn man es als international, als zwischenvölkisch bezeichnen wollte. Ein solches Gespenstern zwischen den lebendigen Dingen paßt dem Logos nicht. Der Logos, von dem Klemens spricht, der Sämann des Evangeliums senkt seinen Samen in die Herzen der Menschen und in die Herzen der Völker, er will sie mit all ihren Kräften haben, denn ein Gewächs, dessen Zweige hoch in das Licht des Himmels ragen sollen, muß seine Wurzeln tief in das Erdreich der Natur hinabtreiben.

Gottes Wort, so lehrt Klemens, ist Mensch geworden, damit der Mensch lerne, Gott zu werden [715]. Christus ist der vollendete Geistesmensch, aber wie sich Göttliches und Menschliches in ihm vereinigt, darüber spricht sich Klemens nicht näher aus. Er will den gnostischen Doketismus abwehren, gerät aber selbst hinein, wenn er behauptet, Christus habe nicht Durst gelitten, sondern bloß so getan, um für einen wahren Menschen zu gelten [716]. Die Lehre des Heilandes, die wahre Gnosis, hat vor anderen Weisheitslehren die prophetische Vorbereitung und die Wunderkräfte voraus. Christus hat sie einer mehr äußerlichen und in einer geheimnisvollen Form überliefert [717]. Von den Evangelisten sind Matthäus, Markus, Lukas Bewahrer der somatischen, Johannes der Überlieferer der pneumatischen Tradition [718]. Als Hüter christlicher Gnosis nennt Klemens außerdem Petrus und Jakobus [719], also die Zeugen der Verklärung und der Todesangst.

Befremdlich, aber aus dem Parallelismus von Judentum und Heidentum erklärlich ist der mythische Zug, daß, wie Christus den gerechten Vorvätern des Alten Testamentes, so die Apostel den Gerechten unter den Heiden im Hades das Heil verkündet hätten [720].

Die Apostel sind ohne Bildung durch göttliche Gnade Träger der Gnosis geworden. Aber der Alexandriner fühlt sich doch ihnen gegenüber durchaus frei. Zu allen Zeiten wirkt der Logos, auch ihm, dem Klemens selbst, ist ein Amt geworden, auch ihm gilt die Aufforderung, daß man die Lehre nicht verbergen dürfe [721]. — Der Gnostiker als der vollendete göttliche Mensch, selbst ein Gott [722], ist über die Gesellschaft erhaben, er überschreitet die hierarchische Ordnung [723] und wiegt ein ganzes Volk auf [724]. Wir alle sind Christoi, sagen die Gnostiker von sich [725]. Diese Stoischen Übertreibungen mäßigt Klemens durch den Begriff der christlichen Liebe. Aus diesem Begriff ergeben sich soziale Pflichten, die den Übermenschen zu seinen Mitmenschen ziehen [726], und die Auseinandersetzung mit der Häresie veranlaßt Klemens, die kirchliche Tradition ja nicht zu verlassen. — Die Häresien sind nicht anders zu beurteilen als die verschiedenen Schulen der griechischen Philosophie oder der ärztlichen Wissenschaft. Die Spaltung in verschiedene Lehrmeinungen schadet weder dem Ansehen dieser Wissensgebiete noch dem des Christentums. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß alle Richtungen gleichwertig seien [727]. Die wahre christliche Überlieferung ist am höheren Alter zu erkennen und wird von der Kirche gehütet. Das Verhältnis zwischen der Kirche und dem freien Geiste läßt sich im Sinne des Klemens durch ein Gleichnis veranschaulichen. Der Glaube ist eine Lebenskraft, die Gnosis seine höchste Leistung. Nur im organischen Zusammenhang mit der den Glauben hütenden Gemeinde kann sie, eine schöne Blüte, gedeihen. So wie sich in der Blüte neues Leben vorbereitet, so muß auch vom Gnostiker neues Leben auf die Gemeinde zurückstrahlen. — Photios berichtet, daß Klemens in den Hypotyposen vor der gegenwärtigen Welt viele aufeinanderfolgende Welten angenommen habe. Seiner Lehre von der ewigen Wirksamkeit des Guten entspräche diese Annahme allerdings. In den erhaltenen Schriften handelt er nur von einem Weltanfang und einem Untergang, auch davon selten. Den Untergang bezeichnet er — sehr gnostisch — als Tren-

nung des Zusammengemengten [728]. Von Chiliasmus findet sich keine Spur. Die Seligkeit wird abgestuft sein. Er spricht auch von Verlorenen und von ewigem Feuer, dieses nennt er nach Heraklit und den Stoikern ein weises Feuer [729] — er erwähnt aber auch neben der Errettung in der Zeit eine solche in der Ewigkeit [730]. Gott erlöst schließlich alle [731].

Origenes, der „Horusgeborne", wahrscheinlich zu Alexandrien um 185 als Sohn christlicher Eltern geboren, genoß den ersten Unterricht von seinem Vater Leonidas, der 202 den Märtyrertod erlitt, und ging dann an die Katechetenschule zu Klemens. Es ist befremdlich, daß der gewandte Allegorist gerade die Stelle über die Verschnittenen [732] wörtlich auffaßte und sich entmannte. In den heiligen Schriften und den Werken alter und neuer Philosophen, Platons, Philons, der Stoiker und der Platonischen Eklektiker wohl gebildet, Schüler des Ammonios Sakkas, des ersten Neuplatonikers, unterrichtete er mit einer kurzen Unterbrechung (215/216) an der Katechetenschule, bis er im Jahre 232, der Irrlehre angeklagt, seines Lehrstuhles verlustig erklärt und vom Priesterstande ausgeschlossen, Alexandrien verließ. Er begab sich zu seinem Freunde Theoktistos nach Kaisareia, predigte und lehrte daselbst. Um 255 starb er zu Tyrus an den Folgen einer Folterung, die er während der Christenverfolgung unter Decius erlitten hatte. Er war der gelehrteste Kirchenschriftsteller seiner Zeit und ein Mann von bewunderungswerter Kraft der Konzentration. Von seinen zahlreichen Werken sind philosophisch am bedeutendsten die vier Bücher „Über die Prinzipien", geschrieben zwischen 220 und 230, erhalten in lateinischer Übersetzung des Rufin (Ende des 4. Jh.), welcher die Kühnheiten abschwächte; die Streitschrift gegen Kelsos, wichtig für uns, da sich aus ihr die Einwendungen des platonisierenden Gegners gegen das Christentum rekonstruieren lassen, ist in originaler Fassung auf uns gekommen. Von verlorenen Schriften seien erwähnt die Hexapla (sechs Texte der Heiligen Schrift nebeneinander) und die Stromata, wie schon der Titel sagt, dazu bestimmt, das von seinem Lehrer begonnene Unternehmen, den Nachweis nämlich, daß die christliche Lehre mit der antiken Philosophie vereinbar sei, zu Ende zu führen. Wie dieser Nachweis geführt wurde, läßt sich im ganzen aus dem Werk über die Prinzipien erkennen.

Irenaeus hatte als methodisches Prinzip der Theologie aufgestellt, sie habe die Tatsachen zu sammeln und die Gründe dafür anzugeben. Im Ausbau der Theologie weiterschreitend, hat Tertullian sich über deren Aufgaben vorsichtiger geäußert; zur Theologie würden die Christen nur durch Abwehr von Irrtümern gedrängt. Klemens dagegen entwirft ein weitherziges wissenschaftliches Programm, bleibt aber in der Ausführung zurück. Origenes überbietet seinen Vorgänger sowohl durch die logische Klarheit der Grundsätze als auch durch den Bau eines großen Systems, das er — der erste und einzige Christ, der ein solches Unternehmen wagte und fertig brachte — aus allen Gedanken zeitgenössischer Philosophie und religiöser Überlieferung zusammenfügte, indem er im größten Stile die von Klemens gestellte Aufgabe löste, durch Deutung der Offenbarungstatsachen mit Hilfe des spätantiken Idealismus das Christentum als die vollendete Religion zu erweisen. Trotzdem sein Gedankenbau allzu griechisch ausgefallen ist und die metaphysischen Oberbegriffe in geringerem Grade durch die religiöse Überlieferung als diese durch die griechische Philosophie umgebildet sind, trotzdem schließlich die Heilsgeschichte geradezu in einen Naturvorgang verwandelt worden ist, also unter seinen Händen eine sehr gründliche Transformation stattgefunden hat [733], ist Origenes in seinen programmatischen und methodologischen Äußerungen, ähnlich wie Tertullian, vorsichtiger als sein Meister. Die prachtvolle Intuition des die Völker auf verschiedenen Wegen führenden Logos steht nicht mehr so sehr vor seinen Augen. Aber die Ursache ist nicht Mangel an Freiheit, sondern im Gegenteil die Schrankenlosigkeit seines geistigen Fluges; der Hintergrund seiner Religionsphilosophie ist gar nicht die Geschichte der Völker und der Kulturen auf Erden, sondern die unübersehbare Reihe der abrollenden Weltalter. Wenn er daher viel häufiger als Klemens die Unzulänglichkeit des Menschen, die Notwendigkeit einer göttlichen Führung hervorhebt [734], vor Mitteilung der Gnosis an Uneingeweihte warnt, so ist das nicht etwa als ein Zeichen beginnender Unfreiheit des Geistes in der Kirche zu deuten, sondern lediglich als eine Kompensationserscheinung innerhalb der Seele des Denkers selbst. Je weiter seine spekulative Phantasie ausschweift, je umfangreichere Gebiete philosophischer und gnostischer Überlieferung er seinem System

erobert, um so stärker pflegt er, mit dem ausgleichenden Instinkt des Genius, diejenigen Gedanken und Antriebe, die ihn zur religiösen Tradition zurückziehen. So hat ja auch Byron, dessen revolutionärer Geist im Epos die ungebundenste und ironischeste Form der italienischen Epik zum Vorbild wählte, im Drama für den strengsten Klassizismus geschwärmt. Über didaktische Grundsätze und über die Methode der christlichen Spekulation, die auf einer Abgrenzung der feststehenden Überlieferung und des dem freien Denken Überlassenen beruhen, spricht Origenes in der Vorrede seines philosophischen Hauptwerkes, und auch sonst gelegentlich, sehr klar folgendermaßen: Der christliche Lehrer soll bestrebt sein, soweit es in seinen Kräften liegt, einen Verein vernünftiger Menschen zu bilden und das Schönste und Göttlichste in der Seele ans Licht zu bringen, wenn verständige Hörer da sind, vor einfältigen und der Milchkost bedürftigen aber das Tiefere zu verschweigen [735]. Der nicht prüfende, bloß hinnehmende Glaube ist gut für den gemeinen Mann [736]; aber die Annahme der Wahrheit nach vernünftiger Prüfung ist besser [737]. Der Glaube ist psychologisch das Erste, doch muß man darüber hinaus zum Wissen vordringen, gemäß der Weisung des Herrn: Forschet in der Schrift [738]. Die Hauptstücke des Glaubens sind: Gott der Schöpfer, der Gottmensch, der Geist; Freiheit und Unsterblichkeit des Geistes, Sündenfall, Schöpfung der Welt, Inspiration der heiligen Schriften und ihr geistiger Sinn [739]. Feste Lehre ist hinsichtlich Gottes: daß ein Gott ist, der, nachdem zuerst nichts war, alles ins Sein rief, derselbe Gott aller Gerechten, zuletzt der Aussender Jesu Christi; daß ein Jesus Christus ist, vor aller Schöpfung erzeugt vom Vater, das Werkzeug der Schöpfung, in den letzten Tagen inkarniert, Gott bleibend, körperlich uns gleich mit Ausnahme seiner wunderbaren Geburt, wahrhaft geboren, nach wirklichen Leiden gestorben, auferstanden und in den Himmel aufgenommen; vom Heiligen Geiste lehrt die Kirche, daß derselbe Geist Propheten und Apostel erleuchtet habe; nicht entschieden ist, ob er gezeugt oder ungezeugt oder selbst als Sohn Gottes anzusehen sei. Feste Lehre ist ferner Belohnung und Bestrafung der Seele durch äonische Seligkeit oder äonisches Feuer und die Auferstehung der Leiber; daß jede vernünftige Seele frei, der astralen Notwendigkeit nicht unterworfen sei und gegen den Teufel

und seinen Anhang kämpfen müsse. Offen ist die Frage nach dem Ursprung der Seele, ob sie bei der Zeugung übertragen werde oder einen anderen Ursprung habe und in diesem Falle, ob sie erzeugt oder unerzeugt sei. Frei ist das Nachdenken über die Beschaffenheit der Engel und der Teufel und über die Ursachen ihrer verschiedenen Zustände. Feste Lehre ist der zeitliche Ursprung dieser Welt, was aber vor ihr war und nach ihr sein wird, darüber ist freie Spekulation zulässig. Einstimmig lehrt die Kirche, daß die Heilige Schrift vom Heiligen Geist verfaßt sei und neben dem offenkundigen noch einen geistigen Sinn habe [739]. Bei der Ausführung befolgt Origenes gewisse nicht ausgesprochene Grundsätze. Wo in den Hauptstücken des Glaubens die philosophischen Lösungen den Glaubenslehren verwandt sind, gibt er den letzteren einfach die philosophische Form; in den Punkten, in welchen das Grübeln noch frei ist, wählt er die radikalste Lehre, d. h. die der griechischen Philosophie nächste, so daß sich nirgends ein ernstlicher Widerspruch zwischen der neuplatonischen Philosophie — man kann sie so bezeichnen, da sie, wenn auch noch nicht von Plotin formuliert, doch schon seit der Gnosis, ja seit Philon in der Luft liegt — und der christlichen Überlieferung ergibt; das Urteil des Porphyrios [740], Origenes sei praktischer Christ, aber als Denker Hellene gewesen und habe die griechischen Mythen den eigenen unterschoben, ist also richtig.

Der höchste metaphysische Begriff ist Origenes aus zwei Quellen gegeben, aus der Philosophie seiner Zeit und der jüdisch-christlichen Überlieferung. Schon in den gnostischen Systemen läßt sich die Neigung bemerken, den Begriff der Gottheit so abstrakt wie möglich zu fassen, damit auch Widersprechendes aus ihr hervorgehen könne. Plotin wagte (ebenso wie Klemens) selbst das Merkmal der Einheit nur mit einem Vorbehalt auszusagen, geht aber nicht so weit, aus dem höchsten Begriff die Begründung der sittlichen Werte zu entfernen, — obwohl das konsequent wäre, — sondern glaubt, das Eine noch dem Guten gleichsetzen zu dürfen. In ähnlicher Weise läßt auch Origenes die Frage offen, ob man Gott über die Wesenheit erhaben denken solle oder nicht [741]. Wie schon Philon und Klemens, so verwendet auch er für die göttliche Transzendenz das biblische Gleichnis von der Finsternis [742] und das gnostische vom Abgrund, — zweideutige Gleichnisse, weil sie das Höchste

und das Tiefste im Reich der Werte gleich gut veranschaulichen können. Auch das von Origenes aus dem Alten Testament entlehnte Bild vom Sturme ist nicht unbedenklich, weil es nahe legt, sich die Gottheit als eine Naturgewalt zu denken, vor deren Anhauch die menschlichen Werte in Ohnmacht sinken. Origenes glaubt diese Gleichnisse ungefährlich machen zu können, indem er sie ins Subjektive umbiegt: die menschliche Erkenntnisschwäche sei schuld daran, daß Gott uns so erscheine. Während also der Zweifler die Verlegung der Werte in die Gottheit als eine Projektion aus der menschlichen Seele betrachtet, nimmt Origenes umgekehrt an, der Schein, als ob in Gott etwas Furchtbares wäre, stamme aus der menschlichen Unzulänglichkeit. Die mangelhafte Erkenntnis des Menschen gibt ein Denkschema ab, welches gestattet, im Kampfe gegen die häretische Gnosis alles Bedenkliche aus der Gottheit hinwegzuräumen. Es wird in zweifachem Sinne verwendet: die Schranken der Erkenntnis können nur für bestimmte menschliche Typen gelten oder für den menschlichen Geist überhaupt. In der ersten Verwendung gebraucht Origenes das Schema, wenn er von einem biblischen Bericht über die Gottheit und ihr Wirken sagt, er sei dem Fassungsvermögen nicht vollgebildeter Menschen angepaßt [743], in diesem Falle gilt die biblische Erzählung gar nicht so, wie sie dasteht, der Erkennende vermag hinter der Form den eigentlichen Sinn zu finden [744]; die Beschränktheit jeder, auch der höchsten menschlichen Erkenntnis macht er geltend, wenn die gegebenen Ereignisse selbst, die auch von der entwickelten menschlichen Vernunft als Tatsachen anerkannt werden müssen, sich mit einem Postulate des Denkens nicht in Einklang bringen lassen [745]. Soviel Schwierigkeiten für den metaphysischen Optimismus auch durch die Allegorisierung der biblischen Berichte hinweggeräumt werden, es bleiben noch genug übrig; dann muß die Konstruktion die Geschichte ergänzen. Man darf sich durch Einzelheiten nicht irre machen lassen, sondern muß aufs Ganze sehen, muß glauben, daß die Vorsehung über der Geschichte walte und die Inspiration sich durch die heiligen Berichte hindurchziehe. Der menschliche Geist ahnt und glaubt einen sinnvollen Zusammenhang, kommt aber über die Ahnung nicht hinaus; die logische Konstruktion ist ein unendliches Ziel oder auch ein göttliches Geheimnis. Je tiefer der Geist in

Gott eindringt, je mehr er löst, desto umfangreichere Probleme tauchen auf. Oft bemächtigt sich des Geistes eine Art Verzweiflung, wenn er aus den Rätseln keinen Ausweg weiß. Aber dieses Bewußtsein der Ohnmacht soll ihn mit um so größerer Ehrfurcht vor einer überragenden Weisheit erfüllen [746]. Die Anerkennung der göttlichen Finsternis und das Bekenntnis der Ratlosigkeit sind starke Annäherungen an eine Leugnung der Gültigkeit menschlicher Postulate in Gott. Andere Gedanken wirken in entgegengesetzter Richtung, aber überraschend kehrt das Beängstigende doch auch dann wieder. Ist mit der Leugnung der Postulate in Gott die Unbeschränktheit und die Unpersönlichkeit Gottes solidarisch, so muß man für den entgegengesetzten Glauben an die Gültigkeit der Werte die Persönlichkeit Gottes, somit gewisse Schranken in Gott annehmen. Origenes behauptet nun die Persönlichkeit und das Bewußtsein Gottes, seine Weisheit, Macht, Güte, Gerechtigkeit gemäß der religiösen Überlieferung, setzt aber sowohl der Macht [747] wie der Voraussicht Gottes erstaunliche Grenzen: Gott kann nicht alles, er kann nicht eine koexistierende Unendlichkeit schaffen, sondern nur eine sukzedierende; das liegt im Begriff, denn Gott muß das umfassen können, was er schafft, das Umfaßte aber ist notwendigerweise endlich [748]. Ja noch mehr: Gott schafft die Welt endlich, nämlich nur so viele Wesen, als er durch seine Vorsehung beherrschen zu können sich bewußt ist [749]; diese Äußerung ist deshalb noch einschränkender als die frühere, weil nach der ersten die Beschränktheit der Welt in dem logischen Verhältnis zwischen dem Schaffenden und Geschaffenen, nach der zweiten in Schranken innerhalb der göttlichen Natur selbst begründet ist. Es gäbe zwei Auswege: man könnte sowohl die göttliche Macht wie die Welt selbst als unendlich annehmen, aber den Unterschied zwischen dem Schaffenden und Geschaffenen durch verschiedene Grade des Unendlichen aufrecht erhalten — oder man könnte die Unendlichkeit der göttlichen Macht behaupten, aber die tatsächliche Beschränktheit der Schöpfung aus der freien Willkür Gottes herleiten. Den ersten Ausweg kennt Origenes nicht, weil ihm so wie der Antike der Begriff abgestufter Unendlichkeiten fehlt; daß er aber den zweiten Ausweg nicht gewählt hat, das beweist, daß er sich die Schöpfung doch als einen aus Gottes Natur hervorgehenden Prozeß, also nach Art einer Emanation dachte.

Auch das Böse ist nach Origenes unvermeidlich mit dem Geschaffenen, Außergöttlichen verbunden, so daß die Aufhebung des Bösen möglicherweise einen logischen Widerspruch in sich schlösse. In anderer Weise läßt sich das Böse durch die Freiheit der Geister erklären: nachdem Gott einmal die Freiheit anerkannt hat, kann er auch ihre Folgen nicht aufheben. Beide Gedanken belasten ähnlich wie die beiden früheren die Macht Gottes in verschiedenem Grade. Am ungünstigsten für die Macht Gottes ist die Annahme, daß Gott eine beschränkte Welt schaffe, weil er nur eine endliche Zahl von Wesen durch seine Vorsehung leiten kann; weniger ungünstig, daß die Begrenztheit der Ausdehnung nach und die Unvollkommenheit der Qualität nach im Wesen des Geschöpflichen liegen; am günstigsten die, daß die Welt beschränkt sei durch die freie Willkür Gottes und im Argen durch den freien Willen der geschaffenen Geister; es gehört dazu, daß Gott sich frei entschlossen habe, diese Freiheit walten zu lassen, und es paßt dazu der Glaube, daß auch die räumliche Beschränktheit der Welt von Gott gewollt sei. In dieser Richtung entwickelt sich die Theologie weiter, die Lehren des Origenes sind eine Station auf dem Wege. — Über die Grenzen der göttlichen Voraussicht sagt Origenes einmal, daß sich das Vorauswissen auf die Guten und Auserwählten beziehe, nicht auf die Bösen [750], ein andermal lehrt er, daß die Willensfreiheit der Geschöpfe das Vorauswissen durch Gott verhindere [751]. Gelegentlich bringt er göttliches Vorauswissen und geschöpfliche Freiheit durch die schon dem Justinus geläufige, später immer wiederholte Wendung in Einklang, nicht deshalb, weil Gott es wisse, geschehe etwas, sondern Gott wisse es, weil er voraussehe, wie der Geist sich freiwillig entscheiden werde [752]. Die erste erwähnte Stelle ist befremdlich und dürfte eine Improvisation sein, veranlaßt durch das bekannte Pauluswort über die Prädestination; nach der zweiten wäre die Freiheit der Willensentscheidung gleichbedeutend mit ihrer Unberechenbarkeit; das göttliche Vorauswissen kann, wenn man diesen Gedanken festhält, nur darin bestehen, daß es a priori alle möglichen Entscheidungen aller unvollkommenen Seelen überblickt und imstande ist, für jede mögliche Konstellation von Entscheidungen aller zugleich bestehenden Seelen den besten Weltzustand zu konstruieren [753], der nicht nur den Gesamtzustand erhält,

sondern sowohl immanente Harmonie als auch die beste Anpassung an den Zweck der Schöpfung sichert: den gefallenen Geistern die Rückkehr zu Gott zu verbürgen [754]. Von Gottes Güte und Gerechtigkeit wird sich besser im Zusammenhang mit dem göttlichen Sohn oder Logos sprechen lassen.

Es liegt in der Natur des ersten Wesens, daß es wegen seiner Seinsfülle nicht allein bleiben, und es liegt im logischen Wesen der Dinge überhaupt, daß das, was aus Gott hervorgeht, ihm nicht gleich sein kann. Für Origenes ist es ebenso selbstverständlich, daß der Prozeß der Emanation seit Ewigkeit stattfand, wie daß er zwar nicht für den Hervorbringer, aber für das Hervorgebrachte mit einer Abnahme an Macht und Güte verbunden sei [755]. In der Konstruktion des zweiten Prinzips setzt er, so wie seine Vorgänger, den Logos der alexandrinischen Philosophie mit dem Stifter der christlichen Religion gleich und gebraucht, Hippolyt verbessernd, die Bezeichnung Sohn Gottes für den Logos überhaupt, auch vor der Inkarnation [756]. Die Unterordnung des zweiten Prinzips unter das erste ist nicht nur durch die philosophische, sondern auch durch die biblische Überlieferung gegeben [757]. „Der Vater ist größer als ich", bekennt Jesus selbst im Evangelium. Es ist nun die Frage, ob der Sohn auch hinsichtlich seines Wertes vom Vater überragt wird. Denn es wäre möglich, daß der Vater als das Sein schlechthin umfangreicher wäre als der Sohn, der Sohn aber als Pleroma der sittlichen Werte wertvoller als der Vater. Eine Annäherung an diese Konstruktion findet sich. Zuerst ist die offen gelassene, für die Zeitgenossen durch Markions Unterscheidung brennend gewordene Frage nach der Güte und Gerechtigkeit des Vaters und des Logos zu beantworten. Gegen die Gnostiker, welche dem Schöpfer und Gesetzgeber des Alten Testamentes höchstens Gerechtigkeit zugestanden haben, betont Origenes, daß derselbe Gott im Alten Testament und Neuen Testament gerecht und gütig sei. Aber wie in hypostatischer Hinsicht der Vater der Gott schlechthin ist, der Sohn nur Gott, d. h. Gott durch Teilnahme an der Gottheit, so ist der Vater das Gute an sich, der Sohn bloß gut [757a]. Der Sohn wird aber auch — in schroffstem Gegensatz zu den Behauptungen der Gnostiker — die Gerechtigkeit an sich genannt [758]. Damit ist die Frage nach dem Rangverhältnis auch hinsichtlich der

Werte so beantwortet wie hinsichtlich des Seins; denn die Güte an sich ist von höherem Rang als die Gerechtigkeit an sich, sowohl wegen des logischen Verhältnisses der beiden Begriffe, als auch wegen des zur Gerechtigkeit gehörigen Amtes. Auch in diesem Punkte verbindet Origenes die alexandrinische und die christliche Überlieferung; schon Philon hatte, um die Transzendenz des Höchsten zu wahren und seine Reinheit durch keinen Schatten des Übels zu beflecken, die Verwaltung der Welt und die Ausübung des Gerichtes der zweiten Potenz überlassen; daß in den Evangelien dem Erlöser das Richteramt zugeschrieben wird, hatte schon Tertullian geltend gemacht. Ebenso wie die Hypostase, die Macht und die Güte ist auch die Weisheit [759] des Sohnes geringer, nicht dem Umfang und Inhalt nach, wohl aber in Hinsicht auf die Herkunft [760]. Das Wissen geht vom Vater aus, der Sohn sammelt es in sich. Für die tieferen Wesen ist der Sohn, der zwischen dem Vater und ihnen steht, das Höchste, was sie sehen, darum für die Welt allmächtig, höchst weise und gut [761].

„Der Sohn oder Logos würde nicht Gott bleiben, wenn er nicht in dem ununterbrochenen Anschauen der väterlichen Tiefe verharrte“ [762]. Der Vater ist der Abgrund, das Dunkel, das Sein, der Sohn das Schauen und Erkennen.

Der Welt gegenüber ist der Logos Vermittler des Seins und des Guten; er stellt den Übergang dar vom göttlichen zum geschöpflichen Sein, von der Einheit zur Vielheit, ist darum Eines und Vieles zugleich. Diese Eigentümlichkeit betrachtet Origenes unter zwei Aspekten, in zwei Blickrichtungen, und je nachdem hat sie verschiedenen Sinn. Insofern der Sohn aus dem Einen und die Welt aus dem Sohn hervorgeht, also in kosmogonischer Beziehung, besteht die Vermittlung darin, daß er die Weltschöpfungsgedanken in sich enthält. Er ist in diesem Sinne der geistige Kosmos [763], Nus, Ort der Ideen [764]. Auch beschreibt ihn Origenes geradezu als Weltseele [765]. Etwas anders ist die kosmogonische Vermittlung vorgestellt, wenn Origenes den Sohn als das Werkzeug oder den Ausführer der Schöpfung bezeichnet [766]. Griechisch ist die erste Vorstellung: der Sohn als rein intellektuelle Potenz — biblisch die zweite: der Sohn als ausführender Wille. Ausgeglichen sind die beiden Auffassungen nicht; nach der ersten ist der Vater Wille, damit stimmt überein, daß der Sohn aus dem Willen des Vaters

hervorgegangen ist; auch würde dazu passen der Vater als dunkler Abgrund, der Sohn als der aufleuchtende Nus; nach der zweiten ist der Vater die ersinnende Intelligenz, der Sohn die ausführende Tätigkeit. Origenes findet zwischen beiden einander entgegengesetzten Ansichten über das Verhältnis von Wille und Denken keinen Widerspruch. Er sagt, der Sohn gehe aus dem Willen hervor, wie in der menschlichen Seele aus dem Geiste der Wille [767]. Man sieht: in der metaphysischen Ordnung ist der Wille das Erste, der Sohn (Logos, Geist) das Zweite, in der psychologischen gerade umgekehrt, und doch vergleicht Origenes die beiden Hervorgänge miteinander, ohne auf einen Unterschied aufmerksam zu machen. In kosmogonischer Bedeutung ist also der Sohn Mittler, sei es als Inbegriff der Ideen und Weltseele, sei es als Organ des schöpferischen Planes. Er ist aber auch Mittler in der rückläufigen Bewegung, in der Rückkehr der Wesen zu Gott, auch in dieser Hinsicht zugleich Eines und Vieles, aber in anderem Sinne. Er ist alles Mögliche, je nachdem der rückkehrende Geist ihn braucht, Engel für die Engel, Mensch für die Menschen [768], und für Engel und Menschen verschieden je nach dem Grade der Vollkommenheit des aufstrebenden Geistes. Je höher der Geist steht, um so höher erscheint ihm der Logos [769]. Diese Polymorphie des Logos schwankt zwischen zwei Bedeutungen, einer objektiven und einer subjektiven, bald wird sie so aufgefaßt, als würde der Logos tatsächlich Engel für die Engel, sowie er wirklich Mensch für die Menschen geworden ist, bald hebt Origenes hervor, daß der Logos ein und derselbe bleibe und nur von den Menschen verschieden gesehen werde [770]. So vieldeutig Gott ist für den erkennenden Geist, so vieldeutig ist auch der Logos. Die subjektivistische Auffassung enthält, nebenbei bemerkt, ein Denkschema, welches vom Kritizismus verwendet wird, um das Verhältnis zwischen dem Subjekt und seinem Gegenstande zu veranschaulichen; was die Alexandriner von Gott und dem Logos sagen, daß sich der Geist in unendlicher Annäherung gegen sie bewege, gilt dem Kritizisten vom Denkobjekt schlechthin. Auch Origenes behauptet gelegentlich, nicht nur Gott und Logos, sondern auch das einzelne Ding lasse sich nicht bis zu Ende eingrenzen. — Die Begriffe Gott und Logos kommen also einander näher in der Schöpfungslehre — jeder ist bald Wille, bald Weisheit —, ferner dadurch, daß beiden die Unerkennbarkeit in ähnlicher

Weise zugeschrieben wird. Die idealistische Auffassung der Polymorphie des Logos läßt sich in Einklang bringen mit der kosmogonischen von der Vermittlung zwischen Einheit und Vielheit: der Logos ist überallhin verbreitet, als Weltseele, und wird um so großartiger gesehen, je mehr der aufsteigende Geist zu begreifen vermag. Die realistische Auffassung der Polymorphie verträgt sich mit der kosmogonischen nicht. Denn nach der realistischen ist der Logos jeweils konzentriert auf einer bestimmten Seinsstufe, so daß er wirklich Verschiedenes ist, nicht bloß als solches erscheint.

Während die Logoslehre den griechischen Philosophen nicht ganz unbekannt war, sagt Origenes, wäre die Lehre vom Heiligen Geist ohne die Offenbarung den Menschen nicht zuteil geworden [771]. Diese Bemerkung beweist, daß nach Ansicht des Origenes in der metaphysischen Konstruktion der geistigen Welt vom Standpunkt reinen Denkens aus die Lehre vom Geiste nicht gefordert war. Das befremdet zunächst, da ja der neuplatonischen Philosophie die drei Hypostasen des überseienden Gottes, des Nus oder Logos, endlich der Weltseele wohl bekannt waren und es von vorneherein nahe lag, den Heiligen Geist der Weltseele entsprechen zu lassen. Allein Origenes wählte diese Konstruktion deshalb nicht, weil die beiden ersten Hypostasen seines Systems zwischen und über je zweien des neuplatonischen liegen. Der Vater hat Merkmale des Einen und des Nus; er ist Abgrund und höchster Gott, Demiurgos und Inbegriff aller Werte. Der Sohn hat Merkmale des Nus und der Weltseele; er ist Inbegriff der Schöpfungsgedanken und zugleich die durch alle Geister kreisende Seele oder Schöpferkraft. Es bleibt also für den Heiligen Geist der Christen im neuplatonischen System keine Stelle übrig. Deshalb mußte Origenes auf die Tradition zurückgreifen und diese war spärlich und widerspruchsvoll. Will man sich noch einmal vergegenwärtigen, was die drei göttlichen Hypostasen bedeuten sollten, so mag man dazu die Konstruktion benützen, auf welche die Idee der gnostischen Systeme zurückgeführt worden ist; die höchste Welt des rein geistigen Pleroma, zu zweit die kosmogonischen Gewalten, zu dritt die geschichtlichen Potenzen, an vierter Stelle die einzelnen menschlichen Seelen. Auch zu dieser Konstruktion verhalten sich die Etappen der Trinität so, daß jede Hypostase der letz-

teren zwischen je zwei Etappen der ersten liegt: der Vater ist höchster Gott und Demiurgos, der Sohn Demiurgos und Führer der Geschichte, der Geist aber ist die Liebe, die die heilige Gemeinde zusammenhält, und zugleich die Macht, die die einzelne Seele heiligt, in sie eingeht, ja sogar zu einem Bestandteil der Seele wird. Er schwebt also zwischen und über den historischen und sozialen Potenzen und den individuellen Menschenseelen. Es liegt in der Natur der Begriffe, daß die Lehre vom Vater und vom Sohne früher bereichert wurde als die vom Heiligen Geist. Um die Kosmogonie und die Geschichte auszubauen, lag ein reiches Material vor, die ganze philosophische Tradition der Griechen und des Alten Testamentes. Der Heilige Geist aber ist das Lebenselement der heiligen Gemeinde, deshalb ist sein Wirken nur zu begreifen aus ihrem Wachstum. Die Lehre vom Heiligen Geist mußte sich daher zugleich mit der von der Kirche entwickeln. Es ist begreiflich, daß sie nach Analogie der Logoslehre konstruiert worden ist. So verfährt auch Origenes. So wie er den Sohn in seinem metaphysischen Insichsein der Phantasie vorkonstruiert, indem er sie auffordert, sich eine Fülle von Gedanken in allen möglichen vernünftigen Verbindungen vorzustellen und dann diesem System von Begriffen selbständige Existenz, ja Seele und Leben zu erteilen [772], so läßt er auch das Bild des Geistes vor seinen Lesern entstehen, indem er sie warnt, sich den Geist bloß als das Pneuma in jedem einzelnen zu denken, und nahelegt, die Gesamtheit aller dieser Einzelerleuchtungen und noch mehr zusammenzunehmen und zu einer selbständigen Hypostase zu erheben [773]. Eine zweite formale Analogie zwischen dem Sohn und dem Geist ist die Unterordnung unter den Vater. Aber die Hervorgänge der untergeordneten Hypostasen sind verschieden: der Sohn geht aus dem Vater durch Zeugung hervor, der Geist durch den Sohn, indem der Sohn dem Geist das Sein mitteilt. Der Geist gehört also in dieser Hinsicht in eine Kategorie mit den übrigen Geistern [774] und stellt den Übergang zu den Geschöpfen dar [775]. Wie der Sohn vom Vater, so erhält der Geist die ganze Fülle des göttlichen Wissens durch Mitteilung vom Sohne, so daß jede Hypostase jede andere durchaus begreift. In der Kosmogonie dem Heiligen Geist eine besondere Rolle zuzuweisen, das unternimmt Origenes nicht. — Wo es sich darum handelt, die eigentümliche

Tätigkeit des Geistes bei der Heiligung der Menschen zu kennzeichnen, gerät Origenes in Unklarheit. Die höhere Erleuchtung und die Heiligung des einzelnen Menschen wird sowohl dem Geiste als dem Logos zugeschrieben. Um die Tätigkeiten abzugrenzen, sagt er einmal: Der Geist bereite den höheren Hypostasen gewissermaßen die Materie für ihre Wirkung vor [776]. Was ist diese Materie ? Einer Materie entspricht eine Form. In einer Art Formung müßte dann die Gnade und Erleuchtung bestehen. Da die Gnade des Logos in erster Linie Erleuchtung, Mitteilung von Erkenntnis ist, so bestünde die Darreichung der Materie darin, daß die Seele für die Erleuchtung vorbereitet, in einen geeigneten Zustand gebracht wird. Mit moderner Psychologie könnte man sagen, der Geist wirke mehr im Unterbewußtsein und vollziehe hier jene minimalen Verschiebungen, deren Gesamtheit die Seele als Ganzes anders und zur Aufnahme bisher nicht gedachter Gedanken, zur Ausführung neuer Taten fähig macht. Es wären dann nicht bloß Vorstellungs-, sondern auch, ja in erster Linie Gefühls- und Willensdispositionen gemeint, während die Tätigkeit des Logos sich auf das Umbilden der Vorstellungen richtete. Nach dieser Konstruktion kommt dem Geist die vorbereitende, dem Sohn und Vater die vollendende Tätigkeit zu, so daß die Wirkungen in der umgekehrten Reihenfolge der Hypostasen aufsteigen. Gerade entgegengesetzt schildert Origenes ihr Zusammenwirken an einer andern Stelle: Der Vater gibt das Sein, der Sohn die Erkenntnis, der Geist die Heiligung. Der Herrschaftsbereich des Vaters umfaßt alles Seiende und Lebende, der des Sohnes ist kleiner, denn ihm untersteht nur das bewußte Leben, der des Geistes am geringsten, aber am wertvollsten; zu ihm gehören die Gipfel des bewußten Lebens, die Heiligen [777]. In dieser Theorie vereinigen sich Abstieg und Aufstieg. Hinsichtlich des Herrschaftsbereiches (oder des logischen Umfanges) stellen die drei Hypostasen einen Abstieg dar, hinsichtlich des Wertes oder des Inhaltes einen Aufstieg. Erwägt man, daß die Hypostasen ihrer Funktion nach sich voneinander nicht streng abgrenzen lassen, daß ferner auch Aufstieg und Abstieg, wie sich schon bei Tertullian gezeigt hat, nebeneinander vorkommen, so wird auch von dieser Seite die Konstruktion wahrscheinlich, die sich durchsetzt, daß nämlich das göttliche Leben, in den drei Hypostasen kreisend, durchaus auf gleicher Höhe

bleibt. Es ist gewissermaßen in einer horizontalen, nicht vertikalen Ebene vorzustellen.

Origenes hält die Lehre von der Präexistenz und Inkarnation der Geister für richtig, aber nicht geeignet, der Menge mitgeteilt zu werden, weil sie mit der religiösen Überlieferung im Widerspruch steht. Er dürfte sie übernommen haben, weil sie seinen eigenen Begriffen sowohl von der Natur als auch von der Gerechtigkeit Gottes entsprach. Aus der Natur Gottes folgt, wie gesagt, daß seit Ewigkeit Wesen aus ihm hervorgegangen sind. Dieser Prozeß ist ein Naturvorgang, keine Tat des Willens. Es ist innerlich notwendig, daß die gezeugten Wesen von geringerer Vollkommenheit sind als ihr Urheber und von beschränkter Zahl [778]. Aber sie müssen untereinander ursprünglich an Rang und Güte gleich gewesen sein, etwas anderes wäre mit der göttlichen Gerechtigkeit nicht vereinbar [779]. Da die geistigen Wesen tatsächlich nicht gleich sind, so kann das Schicksal der Geister nach Origenes aus dem gegenwärtigen Weltzustand allein nicht erklärt werden. Er nimmt vorirdische Ereignisse an, die Schicksal und Beschaffenheit der Seele bestimmt hätten, ergänzt also die Geschichte der Seele in der Richtung zur Vergangenheit aus demselben Motiv, das jüdische Denker zur Unsterblichkeitslehre geführt hatte: um Gott von dem Vorwurf der Ungerechtigkeit zu entlasten. Die jüdische Lösung ist ein Provisorium. Denn indem sie über die Härten des Weltverlaufes, vorab über die Tatsache des unschuldigen Leidens durch die Aussicht auf künftigen Ausgleich tröstet, gibt sie zu, daß die gegenwärtige Ordnung ungerecht ist. Zur endgültigen Lösung glaubt Origenes die griechische Präexistenzlehre hinzufügen zu müssen [780]. Je mehr er sich so griechischen Anschauungen nähert, um so entschiedener lehnt er die eigentliche Seelenwanderung ab [781]. Platonische Aussprüche über Tierverkörperung deutet er allegorisch. Im allgemeinen bekümmert ihn das Schicksal der Tiere wenig, vor ihrem Lose macht seine Sorge um die göttliche Gerechtigkeit halt [782]; sie sind um des Menschen willen da; Spuren von Vernunft und Sitte berühren ihn nicht verwandtschaftlich, sondern wie eine Mahnung an die Menschen zu überbietender Nacheiferung [783]. Die Präexistenzlehre ist aber, wie gesagt, für die Menge nicht geeignet [784].

Die Geister haben dem Zustand ursprünglicher Vollkom-

menheit durch eine freie Tat ein Ende gemacht [785]; einer von ihnen empörte sich und riß die anderen mit; alle fielen, aber nicht alle gleich tief; die nur wenig schwankten, blieben überirdische Geister, die argen Sünder wurden Dämonen, die mittelmäßigen wurden Menschenseelen [786]. Das Motiv des ersten Abfalls wird verschieden angegeben. Nach einer Erzählung war es der Überdruß am himmlischen Schmause, nach einem anderen die Sehnsucht nach materiellen Leibern [787]. Die beiden Motive ergänzen einander, denn die Sehnsucht nach dem Leibe ist nur der positive Ausdruck dafür, daß sie in rein geistigen Zustand nicht verharren konnten. Auch dieser Vorgang ist bei näherem Zusehen eine Art Naturprozeß. Die reinen, aber naturnotwendig minder vollkommenen Geister vermögen die göttliche Nähe auf die Dauer nicht zu ertragen. Es ist notwendig, daß sie sich von Zeit zu Zeit entfernen, Entbehrung, Leere, Mühen, Leiden fühlen und die Sehnsucht, zurückzukehren [788], ein von Ewigkeit zu Ewigkeit rhythmischer Wechsel von Gottannäherung und Gottentfremdung. Übel und Sünde sind so erklärt und gerechtfertigt. Nach einem anderen Bericht bestand die Sünde des Abfalls darin, daß die Geister Gott gleich sein wollten. Voraussetzung ist auch dafür, daß das Verharren in der Nähe der göttlichen Vollkommenheit unerträglich war. Während nach dem ersten Bericht die Seele des Aufrührers diesem Zustand zu entgehen trachtete, indem sie sich nach tieferen Bereichen sehnte, wünscht sie nach dem zweiten Bericht die Erhöhung zu göttlicher Vollkommenheit. Hier hat die Betonung der Freiheit eine ganz andere Wucht. Freiheit ist der stolze Entschluß der Geister, das Dasein zu erhöhen, die Schöpferkraft Gottes an sich zu reißen, in den Weltprozeß entscheidend einzugreifen. Aber in beiden Fällen kann der Prozeß zum Abschluß nur dann gelangen, wenn den Geistern eine Erhöhung der Natur, eine Transsubstantiation gewährt würde. Der Wandel durch verschiedene Existenzformen wäre dann nicht ein sich ewig wiederholendes Phänomen ohne Ziel und inneres Wachstum, sondern etwas, das die Natur der Geister bereichert, verändert, erhöht, und der ganze Weltverlauf wäre eine ständige Anhäufung des Guten. Sicherlich hat in diesem Zusammenhang die Erhöhung Jesu zur Gottheit einen vollen Sinn. Es ist die beste Synthese der pneumatischen und der adoptianischen Christologie.

Die Seele des Menschen ist ein Durchgang zwischen Engel und Dämon. Einige Seelen sind im Begriff, vom dämonischen Zustand durch den menschlichen zum geistigen aufzusteigen, andere Menschenseelen werden in einem späteren Äon — dieses Wort erhält bei Origenes wieder seine ursprüngliche zeitliche Bedeutung — noch tiefer sinken [789]. Da nun für jeden Äon die Seele nur einmal ihr Lebenslos zugeteilt erhält, sei es durch anfängliche Wahl oder durch die im vorangegangenen Weltalter zugezogene Bestimmung, so findet der Abstieg zu dämonischem oder der Aufstieg zu engelgleichem Dasein erst in der nächsten Weltperiode statt. Insofern sind die jenseitigen Schicksale äonisch, d. h. den nächsten Äon hindurch dauernd, vielleicht sogar mehrere nacheinander, aber nicht ewig im Sinne der üblichen Kirchenlehre [790]. Weil nun nach Origenes die Veränderungen des Charakters geradezu die Substanz der Seele verändern [791], sind die durch ihr voräonisches Leben geprägten Seelen auch substanziell verschieden, eine Lehre, in welcher Origenes mit den Gnostikern übereinstimmt. Diese Transsubstantiationen gelten sowohl im Guten wie im Bösen, haben aber wie gesagt, äonische, nicht ewige Dauer.

Hat der ganze Weltprozeß Anfang und Ende? Hat er ein Ziel? Vorsichtig [792], wie Origenes seine Ansicht von dem voräonischen Dasein der Seele vorträgt, behandelt er auch diese Frage. Sicher ist ihm sowohl nach Wendungen der Heiligen Schrift als auch nach den Überlieferungen der Hellenen, daß der gegenwärtige Äon nicht der einzige ist, daß ihm einer vorangegangen ist und einer folgen wird [793]. Sicher ist ihm ferner, daß es der göttlichen Allmacht angemessen ist, von Ewigkeit zu Ewigkeit zu schaffen. Sicher ist ihm endlich, daß Gott dem Prozeß als Ziel die Vergottung der emanierenden Wesen gesetzt hat, einen Zustand, in dem alle Geschöpfe durch Transsubstantiation zu Gott geworden sind [794]. Unzweideutig bekennt sich Origenes zu der zuletzt angeführten Lehre. Will man alle diese Gedankengänge vereinigen, so ergeben sich folgende Möglichkeiten: Man kann die Ewigkeit der Schöpfung einschränken auf das ewige Vorgebildetsein der Kreatur in dem seit Ewigkeit gezeugten Logos. Dann müssen die einmal entfalteten Geister sämtlich in Gott zurückkehren. Dafür würde ein Weltalter ausreichen, höchstens eine geringe Anzahl von Äonen, wenn man nämlich die Läuterungen der verschieden tief

gesunkenen Geister in angemessener Weise auf verschieden lange Zeiträume ausgedehnt wissen will. Man kann den Gedanken der ewigen Schöpfung ernster nehmen und Weltalter nach Weltalter ablaufen lassen, von denen jedes mit einem Ausströmen und Versinken neuer Geister beginnt und mit ihrer Rückkehr endet. Die schöpferische Tätigkeit wäre dann während eines Weltalters auf die Erhaltung der geschaffenen Wesen beschränkt, Schöpfung in eigentlichem Sinne fände bloß am Beginne jeder Weltperiode statt. Man kann endlich den Gedanken der ewigen Schöpfung zu Ende führen; dann würden ununterbrochen Geister aus Gott hervorgehen, jede Seele machte den Abfall, die Durchwanderung verschiedener Lebensformen bis zur Rückkehr mit, so daß für jede einzelne Seele Abfall und Rückkehr durch Weltperioden geschieden wären, bei Gott selbst aber nicht nur ein ununterbrochenes Ausströmen, sondern auch eine ununterbrochene Rückkehr der Geister stattfände. Nach dieser Konstruktion wäre der Rhythmus der Weltperioden gar nicht mehr in dem göttlichen Rhythmus des Ein- und Ausatmens begründet, sondern er teilte mit großen Schnitten rein äußerlich die unendlich verflochtenen Wellenlinien der Geisterbahnen. Die zweite und dritte Möglichkeit denkt Origenes nicht, sein Unendlichkeitsbegriff reicht nicht aus, die zuerst genannte kommt ihm kümmerlich vor, auf die Abfolge von Äonen will er nicht verzichten. Und so nimmt er zwar eine unendliche Abfolge von Äonen an, aber eine beschränkte und immer gleichbleibende Anzahl derselben Geister, die den Weltprozeß von Ewigkeit zu Ewigkeit mitmachen müssen. Daraus ergäbe sich aber die Notwendigkeit, dieselben Geister aus Gottes Nähe in die Sünde, aus der Sünde durch alle Stufen der Erniedrigung und Erhöhung wieder zu Gott gelangen zu lassen [795]. Nur Eine Seele soll ausgenommen bleiben, die sündenfreie Seele, die sich im gegenwärtigen Weltalter mit dem Logos verbunden hat. Diese beklemmende Annahme vernichtet aber den tröstlichen Glauben, daß alle Seelen schließlich in Gott vergöttlicht werden. Aus unzweideutigen Äußerungen geht hervor, daß sich Origenes diesen Glauben nicht nehmen lassen wollte. Vor seiner verwirrten und erschütterten Seele tauchen Weltalter auf, gleich Wogen des Meeres rollen Äonen aus dem Unendlichen heran und weit draußen schimmert bleich, wie ein fernes Morgengrauen, die Apokatastasis aller

Dinge, die Rückkehr in Gott [796]. Zwei Erkenntnisse vor allen wünscht Origenes den Seligen: die Mechanik des Kosmos zu durchschauen, so daß der Geist bei jeder angenommenen Veränderung im Weltall alle Konsequenzen für alle anderen Teile begriffe und so Einblick gewänne in jene Vorsehung, die Gott in jedem Augenblick durch die nicht vorhergesehenen freien Entscheidungen der Geister veranlaßt wird zu betätigen, und das Geheimnis der hinter- und übereinander sich aufbauenden Weltperioden [797]. So kindlich die allegorische Form ist, in welcher Origenes den zweiten Wunsch vorbringt [798] — er wittert dieses Geheimnis hinter den Festen, Jahreswochen und Jubeljahren des Alten Testamentes —, so ernst ist der Gedanke selbst. Es gilt das Verhältnis der Werte zum ewigen Prozeß, und als ferne Hoffnung schimmert die Akkumulation des Guten auf, denn wenn Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit schafft und alle geschaffenen Seelen zu Gott gelangen, so muß die Zahl der Seligen ins Unendliche wachsen [799]. — Die einzelnen Weltperioden sind individuell verschieden, die Wiederkehr des Gleichen lehnt Origenes ab, da es unmöglich sei, wenn Getreide aus einem Scheffel wiederholt auf die Tenne geschüttet werde, daß es sich jemals wieder in derselben Reihenfolge anordne [800]; ein weiterer Beweis dafür, daß sich Origenes die Tragweite des Begriffes des Unendlichen doch nicht klar gemacht hat.

Innerhalb jeder Weltperiode besteht die Wirksamkeit Gottes darin, den einzelnen Geistern die ihren Willensneigungen entsprechenden Stellen anzuweisen, so daß nicht nur der ganze Kosmos bestehen kann, sondern auch der Zweck der Schöpfung erreicht, die Geister höhergeführt werden. Die Engel sollen die Menschen führen, die Dämonen sie versuchen und durch beständigen Anreiz vor Trägheit bewahren.

Die Engel haben leuchtende Gestirne als Körper [801], die Dämonen sind von dunklen und schweren Massen umgeben [802]. Die Materie drückt äußerlich den Grad der Entfremdung jenes Geistes aus, dem sie zugewiesen ist [803]. Von Ewigkeit her, d. h. aus sich selbst besteht sie nicht. Origenes widerlegt die dualistische Annahme einer koexistierenden Materie durch folgende Erwägung: Die dualistische Theorie schlösse ein unbegreifliches Wunder ein; es ist schon wunderbar genug, daß Gott die unvorhersehbaren Willensent-

schlüsse mannigfach abgestufter Geister zu einem geordneten Kosmos zusammenfassen kann; daß aber von einer außerhalb Gottes befindlichen Materie immer gerade soviel und in solcher Beschaffenheit vorhanden wäre, als gebraucht wird, das ist undenkbar [804]. Es besteht demnach die vollkommenste Zuordnung zwischen Seelenzuständen und Materie, gerade so, als wäre Stofflichkeit nichts anderes als Ausfluß der jeweiligen Unvollkommenheit der Seele. Doch spricht Origenes diesen Gedanken nicht aus. Über die Dauer der Materie äußert er sich ebenso unklar wie über die äonischen Schicksale der Seelen [805]. Geht jede Seele völlig in Gott ein, so muß die ihr zugeordnete Materie aufhören; zu den periodischen Abirrungen und Rückkünften der Seelen paßt die dem Origenes zugeschriebene Annahme abwechselnder Verdichtungen und Verfeinerungen. Gelegentlich soll er auch davon gesprochen haben, daß gewisse Materien in einem verfeinerten Zustand verharren [806], d. h. offenbar, daß die ihnen zugeordneten Seelen auf äonische Dauer in der göttlichen Nähe verweilen, ohne aber Götter geworden zu sein. Ob es Teile der Materie gibt, die für alle Ewigkeit in dem Zustand der Verfeinerung bleiben, würde davon abhängen, ob es Geister gibt, die, ohne vergottet zu sein, dauernd die göttliche Nähe vertragen. Nach dem Zusammenhange geht das nicht an. Wohl aber ist zu allen Zeiten Materie in allen denkbaren Zuständen vorhanden, weil immer abgestufte Seelen existieren [807]. So muß die traditionelle Lehre von den Höllenstrafen umgedeutet werden; aber die große Masse ist ohne Schreckmittel nicht zu erziehen und darf daher den tieferen Sinn nicht erfahren [808]. Die Unklarheit, ob die Materie für die verschiedenen Seelenzustände von Gott geschaffen oder ob sie Ausfluß der Unvollkommenheit sei, zeigt sich auch in einer schwankenden Beurteilung des menschlichen Leibes. Es war christliche Tradition geworden, den Leib zu verteidigen und Origenes schließt sich nicht aus [809]. Aber die größere Masse seiner Gedanken drängt dazu, den Leib als etwas zu Überwindendes und zwar im Sinne der Gnostiker und Neuplatoniker anzusehen [810]. — Jedes Weltalter beginnt also mit einem verhältnismäßig besten Zustand. Wie kommt es zu Ende? Durch den Zusammenbruch, lautet die pessimistische Antwort des großen Alexandriners. Das Böse häuft sich allmählich so an [811], daß es die Welt zersprengt, oder von der an-

deren Seite ausgedrückt: die göttliche Vorsehung kann oder will auf die Dauer ihre Kunst nicht darauf verwenden, durch erfindungsreiche Disposition die abgestuften Seelen im Gleichgewichtszustand zu erhalten. Man wird nicht fehl gehen, hierin den Ausdruck spätantiker Lebensstimmung zu erblicken: es geht zu Ende. Origenes dürfte dabei wohl auch von der Periodenlehre im Politicus des Platon beeinflußt sein, wo in einer ähnlichen Verfallsstimmung, der des klassischen Griechentums, eine periodische Leitung der Welt durch Gott und ein periodischer Verfall der sich selbst überlassenen Welt gelehrt wird. Zwischen Anfang und Ende muß eine mittlere Periode angenommen werden, in der sich die erhaltenden und zerstörenden Kräfte kämpfend die Wage halten. Auch bleibt die Hoffnung aufrecht, daß der Zusammenbruch am Ende zur Akkumulation des Guten beitrage. Den Konflikt der Kräfte und seinen Ausgang zeigt als ein konkretes Beispiel der gegenwärtige Äon.

Über den Anfang des gegenwärtigen Weltalters, das nach der Tradition mit dem Sündenfall der Menschen und der Geister beginnt, spricht sich Origenes nicht klar aus. Ein voräonischer Sündenfall hat jedenfalls stattgefunden, das ergibt sich aus dem System. Ob aber die Sünde im Paradies bloß eine Allegorie für ein vorweltliches Ereignis ist oder ein wirkliches Faktum innerhalb dieser Weltperiode, darüber gehen seine Urteile auseinander. In früheren Schriften [812] neigt er zur ersten, in späteren [813] zur zweiten Auffassung. Nach der zweiten wäre soviel historisch, daß ein ursprünglich möglichst guter Zustand auch der materiellen Schöpfung bald durch die Sünde der ersten Menschen gestört worden sei. Ebenso schwankt er in der Frage der Erbsünde. Neben der Erbsünde im eigentlichen Sinne kommt die Sünde als typisches Phänomen vor; so ist die Erbsünde nur Unvollkommenheit des beschränkten, durch den voräonischen Fehltritt in die Materie gebannten Menschen. Nach einer Paulusstelle unterscheidet Origenes in dieser Weltperiode drei Abschnitte: das Naturgesetz, das mosaische Gesetz, das Evangelium[814] — oder die Zeit des Todes von Adam bis Moses, die des Gesetzes von Moses bis Christus, die der Gnade seit Christus [815]. Von diesen Bezeichnungen sind mit der allgemeinen Äonenlehre wohl die zweite und dritte vereinbar — Aufstieg der Offenbarung inmitten des zunehmenden kosmischen Zerfalles — aber kaum die erste:

denn das erste Zeitalter ist viel eher eine Zeit des natürlichen Gesetzes; Zeit des Todes müßte dagegen der letzte Abschnitt jeder Weltperiode heißen. An einer anderen Stelle nennt er nach Platons Politicus — und das paßt besser in sein System — die Urzeit ein heroisches Zeitalter [816], denn damals habe Gott das Menschengeschlecht geführt und sich ihm geoffenbart (aber der Geist, der Abraham zum Sohnesopfer veranlaßte, war ein Versucher) [817]. In dieser Hinsicht hätte die Offenbarung sogar allmählich abgenommen. In dem Gegensatz der beiden Urteile über Urzeit und Offenbarung spiegelt sich ein Gegensatz der Bewertungen wieder, der sich in der zeitgenössischen Literatur häufig findet: der zwischen romantischer Verklärung des Alten und dem stolzen Bewußtsein vom Eigenwert des Modernen. Die Christen berufen sich ebensosehr auf das hohe Alter wie auf die Neuheit und Originalität ihrer Offenbarung, die Heiden werfen den Christen ebenso Mangel an Originalität [818] wie revolutionäre Neuerungssucht vor. Die Gedanken des Origenes lassen sich aber in der Art ausgleichen, daß man annimmt, am Anfang habe sich Gott von Fall zu Fall, dafür aber intimer geoffenbart, im Laufe der Zeit hätten die göttlichen Mitteilungen zwar immer weitere Einblicke in den göttlichen Weltplan gestattet und sich zu Weltanschauungssystemen erweitert, während allerdings die persönlichen Berührungen mit Gott seltener und durch Überlieferungen ersetzt worden seien: ein Schema für religiöse Geschichte, in welchem der Übergang von dem mehr explosiven, aber auch aphoristischen Charakter der Anfänge zu dem gefestigten, aber gegen ekstatische Erschütterungen mißtrauischen Wesen der späteren Religion richtig angegeben wäre. Auch dieses Schema ist nicht zu pressen. Am Schluß bricht ja auch nach Origenistischer Auffassung die Logosoffenbarung in Christus mit Macht hervor, so daß, im ganzen betrachtet, die Offenbarung nicht nur in Hinsicht auf die Fülle der Wahrheit, sondern auch an Gewalt zunimmt. Wachstum der Offenbarung und Verfall der Welt sind einander zugeordnet; je stärker die zerstörenden Kräfte im Kosmos sind, um so größer muß die erhaltende Kraft der Offenbarung sein. Die gnostische Kritik des Alten Testamentes ist nicht ohne Spuren an Origenes vorübergegangen. Er nimmt ihre Einwendungen nicht leicht, leugnet Schwierigkeiten nicht hinweg, gibt Widersprüche zu [819]. Aber Un-

gereimtheiten haben nach seiner Meinung den Zweck, das Denken wachzurütteln, den Leser aufmerksam zu machen, daß hier etwas nicht im wörtlichen Sinne verstanden werden dürfe [820], so daß die Offenbarungswelt nach Origenistischer Auffassung dazu angelegt ist, in der Seele das philosophische Erstaunen hervorzurufen. Im allgemeinen muß man festhalten an der Vorsehung, an der Führung der Welt und an der Inspiration der heiligen Urkunden; bei unauflöslichen Resten bleibt die Zuflucht zur Unergründlichkeit Gottes, ferner die Annahme, daß die voräonischen Schicksale in dieses Weltalter hereinreichen und deshalb manche Vorgänge aus dem gegenwärtigen Äon allein nicht erklärlich sind [821]. Die Ereignisse dieser Welt spiegeln drei typische Vorgänge der Seelengeschichte wieder: den Abfall der Geister, die Leiden während ihrer Verbannung, das Glück der Rückkehr. Allemal wenn die heiligen Schriften von einem Menschen erzählen, der ohne höhere Beweggründe die Heimat verläßt, wiederholt sich auf Erden der vorzeitliche Abfall der Seelen in einem verkleinerten Einzelfalle. Strafgerichte wie die Fortführung der Juden in die babylonische Gefangenschaft sind eine Erinnerung an das Exil der abgefallenen Seelen. Wenn aber Abraham um eines höheren Gutes willen die Heimat aufgibt, so wirkt in ihm derselbe Zug der Seele, der alle Geister einst zu Gott zurückführen wird. Auf diese drei Ereignisse läßt sich dann fast die ganze Geschichte der Einzelnen und der Völker reduzieren [822], so daß ihr Inhalt nicht besonders reich ist. Die blutigen Opfer des Alten Testamentes sind nach Origenes von untergeordneten, in sittlicher Hinsicht bedenklichen Engeln eingeführt.

Auf den ersten Blick scheinen seine Urteile über das Verhältnis von Altem Bund und Evangelium widerspruchsvoll. Einerseits ist das Gesetz somatisch [823] im Gegensatz zum pneumatischen Evangelium, Vorbild zum Urbild, Tonmodell zum Bronzeguß [824], Vorbereitung auf die Erfüllung [825], anderseits ist der Inhalt der alten Offenbarung derselbe wie der der neuen [826], Propheten sind so erleuchtet wie die Apostel [827], Jeremias kannte das Geheimnis der Cherubim, Ezechiel den Thron Gottes [828] (man erkennt daraus, daß die Geister- und die damit zusammenhängende Äonenlehre dem Origenes der eigentliche Inhalt der Offenbarung ist). Der Widerspruch läßt sich auflösen nach einer gelegentlichen Bemerkung, mit der Origenes den Vorwurf

widerlegt, als wäre durch das Christentum die Welt nicht verbessert worden. Er meint, man müsse auf den Durchschnitt sehen. Eine christliche Gemeinde sei doch noch besser als eine heidnische Volksversammlung. Man kann deshalb im Sinne des Origenes auch sagen: die erleuchteten Spitzen der Offenbarungsgeschichte, vergleichbar den Gipfeln einer Gebirgskette, ragen ungefähr gleich hoch auf [829], aber der Höhenunterschied zwischen ihnen und der Masse der Zeitgenossen ist verschieden, das Niveau der Christen ist höher als das der Juden und Heiden, vergleichbar einer allmählich ansteigenden Talsohle.

Über die griechische Kultur, namentlich über die hellenische Philosophie urteilt Origenes etwas weniger frei als Klemens. Die Führung der Völker ist Geistern von verschiedenem Werte überlassen, so bilden auch die Völker selbst eine Rangordnung [830]. Der Alexandriner rühmt den Freiheitssinn und den philosophischen Geist der Griechen [831], die kriegerische und politische Begabung der Römer, deren Weltreich dem Christentum vorgearbeitet habe [832]; weil die besten Volksgeister gelegentlich die Wahrheit trafen und sie ihren Völkern mitteilten, konnten auch unter den Griechen die Weisesten zu richtigen Erkenntnissen gelangen, letzten Endes stammt jede gute Tat aus dem Logos [833]. Die Geister der Völker handeln im guten Glauben, wenn sie ihre Kulturen durchzusetzen trachten, jeder hält eben die seine für die beste [834]. Origenes unterscheidet im besonderen nach einer Paulusstelle zwei Arten heidnischer Weisheit: die Weisheit dieser Welt und die Weisheit der Fürsten dieser Welt; diese ist die religiöse Geheimlehre der Chaldäer, Ägypter, Griechen, jene umfaßt die weltlichen Wissenschaften: Philosophie, Poesie, Kunst usw. Auch die weltliche Weisheit geht aber zuletzt auf Inspiration durch geistige Wesen zurück. Diese Inspiratoren sind sittlich indifferent, die Einflüsterer der heidnischen Theologie bedenklich[835]. Ihre grausame Natur wird durch ihre Freude an blutigen Opfern offenbar[836]. Wie erwähnt, scheut sich Origenes nicht, den gleichen Schluß angesichts der blutigen Opfer des Alten Bundes zu ziehen[837]. — Den Stifter der Akademie, den er zu den gotterleuchteten Männern rechnet [838], lobt er wegen des Ausspruches, daß es schwer sei, Gott zu erkennen, und unmöglich, ihn mitzuteilen [839], und wegen des Mythos im Symposion über den Ursprung des Eros aus Poros und

Penia, welchen er durch gewandte Umdeutung auf denselben Grundgedanken bringt wie den allegorisch interpretierten Sündenfallsbericht der Bibel [840]. Platons Staatsprogramm stamme aus einer Intuition jenes himmlischen Staates, den auch Moses geschaut und durch sein Gesetz verwirklicht hätte, wäre dies nicht durch die Hartnäckigkeit der Juden vereitelt worden [841]. Sokrates, Demokritos, Diogenes rühmt er wegen ihrer Bedürfnislosigkeit [842]. Doch verlieren diese Anerkennungen wieder an Wert durch die auch von Origenes nachgesprochene Annahme, Platon habe aus der jüdischen Offenbarung geschöpft [843]; ja aus dem mythischen Bericht des Phaedrus über den Flug der Seele im Gefolge der Götter liest er das Bekenntnis heraus, daß der attische Denker unter der Führung eines Dämons stand [844]. Aber das ist im Munde des Origenes kein solcher Vorwurf, wie wenn es Tertullian spräche, denn nach seiner Meinung wird der Christ auch die Dämonen nicht lästern [845]. — So unterscheidet er auch vier Arten von Religiösen [846]: die Verehrer Gottes selbst, die Verehrer des Logos, die Verehrer der beseelten Gestirne, die Verehrer von Göttern, die keine sind; man muß schon zufrieden sein, wenn die Menschen auf Gestirngötter geraten und nicht auf noch tiefere Geister oder Idole. Ein andermal [847] teilt er die Weltanschauungen, insofern man sie alle als Formen des Logosdienstes betrachten kann, ein in Verehrung des Logos, der im Anfange bei Gott war, Verehrung des fleischgewordenen Christus, Verehrung solcher Logoi, die etwas vom Logos haben, wobei jede Schule glaubt, daß ihr Logos jeden anderen überrage, und Verehrung verderbter Logoi (Lehren), die sogar die Vorsehung aufheben. Zur ersten dieser Gruppen gehört die christliche Religionsphilosophie, zur zweiten die Menge der Gläubigen, zur dritten die spiritualistischen Schulen der Griechen, zur vierten offenbar die Materialisten. Verschwörung gegen einen Tyrannen zu dem Zweck, um die vom Teufel eroberte Welt zurückzugewinnen, ist trotz der prinzipiellen Toleranz sittlich zulässig [848].

Die Erscheinung Jesu Christi auf Erden hat eine Vorgeschichte, die von der der übrigen Seelen abweicht. Zwar daß eine heilige Seele aus Liebe zu anderen tiefer herabsteige als ihrem sittlichen Range entspricht [849], mag wohl auch sonst gelegentlich vorkommen. Aber unter den ungezählten Geistern hat die Seele Jesu allein niemals gesün-

digt [850], eine einzigartige, aus sittlicher Kraft hervorgehende Durchbrechung des sonst naturhaft sich vollziehenden Prozesses der Gottentfremdung. Weil diese Seele treu dem Logos anhing, dafür hat sich der Logos mit ihr verbunden. Nur durch Vermittlung der Seele konnte er sich mit dem Fleische vereinen [851], das erst allmählich durch das Einwohnen des Logos selbst vergottet worden ist [852]. Warum hat sich gerade der Logos mit einer Menschenseele vereinigt? An und für sich wäre der Geist dazu bestimmt gewesen [853] (offenbar weil der Heilige Geist als das letzte Glied einer absteigenden Trinität den geschaffenen Geistern am nächsten steht); aber da der Geist dies nicht vermochte, hat er es dem Logos, dem Sohne, überlassen, und versprochen, zur rechten Zeit zu kommen. Worin das vorläufige Unvermögen lag, darüber stellt Origenes keine Vermutungen an. — Diese Formel für die Christologie empfahl sich dem Alexandriner, weil sie gestattete, die Vergottung, das Ziel aller geschaffenen Geister, durch sittliche Kraft der Seele verwirklicht anzuschauen [854]. Die Wirkung Jesu erklärt sich aus dem Zauber seiner Persönlichkeit, aus den Wundern und der Erfüllung der Prophezeiung. Von den Beweggründen, ihm anzuhangen, sind die Wunder der geringste [855]. Die Leistung Jesu liegt schon vor der Verbindung mit dem Logos in der Sündenlosigkeit, die allen Geistern, nicht nur den Menschen auf Erden an einem Beispiel zeigt, daß Vergottung und damit höchste Seligkeit möglich ist. Wie die Verbindung Jesu mit dem Logos zu denken sei, kann Origenes nur durch ein Gleichnis anschaulich machen. Der Logos erfüllt die Seele so wie Feuer das Eisen durchglüht [856]. Man darf sich diese Vereinigung auch nicht so vorstellen, als wäre der Logos auf die Seele Jesu eingeengt [857]. Noch immer weilt er in jeder anderen Seele, die sich seiner Führung überläßt. Eine Antwort auf die Frage, warum der Erlöser unter den Menschen erschienen sei, ist hiermit gegeben; es kommen aber noch andere Antworten vor. Der Erlöser ist gekommen und hat das Christentum gegründet, um ein Gegengewicht zu schaffen gegen die zerstörenden Kräfte, die den Kosmos zu zersprengen drohen [858], d. h. er handelt im Interesse der Erhaltung des Ganzen, als Fortsetze. der providenziellen Tätigkeit des Vaters. Origenes sagt ferner, der Erlöser sei gekommen zur Klärung, zur Scheidung der Geister. Vom Standpunkt des Kosmos aus gesehen, ist dieses Motiv dem

vorhergehenden entgegengesetzt, denn dadurch wird ja die Spannung im Weltall erhöht, der Zusammenbruch beschleunigt. Insofern der Logos Lehrer [859], Mitteiler einer reineren und reicheren Erkenntnis ist, wäre es im Interesse seines Werkes, wenn er möglichst lange unter den Menschen weilte, auf seinen Tod fällt in diesem Zusammenhang kein Nachdruck. Es findet sich aber auch die düstere Betrachtung, daß bei dem einmal gegebenen Weltzustand das Gute zum Kampf gegen die bösen Gewalten gezwungen sei, und es unter Umständen kein anderes Mittel gebe, um sie abzustumpfen und zu schwächen, als das blutige Opfer des Unschuldigen. In eine Reihe stellt Origenes die blutigen Tieropfer der Alten, Selbstaufopferungen bei Juden, Griechen und Römern und das Leiden Christi [860]. Der Opfertod Christi hat dem ganzen Kosmos genützt [861]. Nach dieser Deutung ist das Christentum mehr als eine Lehre über die geistigen Welten. Es ist eine beständige Aufforderung, bei dem traurigen Charakter des gegenwärtigen Weltalters im Kampfe gegen das Böse zum größten Opfer bereit zu sein. Jetzt fällt ein starker Akzent auf den Tod Christi, der Wert der Erscheinung des Heilandes liegt sowohl in dem hinreißenden Beispiel als auch in der Schwächung der feindlichen Gewalten. Dem Tode verfallen konnte aber nur der Mensch Jesus, nicht der ewige Logos [862].

Den Nachweis verschiedener Theorien für die Erlösung würde Origenes nicht als Vorwurf gegen sein System empfinden. Er bringt diese Verschiedenheit selbst in ein System. Der Mensch gewordene Logos oder die Logos gewordene Seele Jesu Christi ist ebenso polymorph wie der Vater und der ewige Logos und erscheint deshalb den Verschiedenen verschieden. Seine Inkarnation enthält die Gottheit zusammengezogen und offenbart sie den Eindringenden allmählich. Der Somatiker, nur Äußerliches beachtend, sieht im Erlöser nur den Menschen, den Psychiker ergreift die heroische Tat und das Leiden des Gekreuzigten, der Pneumatiker erschaut den ewigen Geist. Christus ist alles das, Mensch, Held, Geist. Die verschiedenen Urteile über ihn gelten aber nicht alle von Ewigkeit zu Ewigkeit. Origenes wirft die Frage auf, ob Christus in jedem Äon gestorben wäre ? Für das vorangehende und das nächstfolgende Weltalter glaubt er diese Frage verneinen zu müssen [863]. Wenn ihm Hieronymus vorwirft [864], er habe Wiederholungen des

Leidens Christi angenommen, so ist das kein Widerspruch, bei der unendlichen Zahl der Äonen mögen viele gewesen sein und noch kommen, in denen der sündenreine Heilige sich opfern muß, viele, in denen es nicht geschieht. Die Äonen sind nicht alle gleich gut [865]. Da der Gesamtzustand eines jeden Weltalters von der Beschaffenheit der Geister abhängt, dieser aber wegen der Freiheit unberechenbar ist [866], so ist es überaus wahrscheinlich, daß es bessere und schlechtere Äonen gegeben hat und geben wird als der gegenwärtige ist [867]. Insofern der blutige Tod des Erlösers und die Leiden aller unschuldigen Dulder als Opfer an die bösen Kräfte aufzufassen sind, gehören die Weltalter, in denen der Erlöser stirbt, also auch das gegenwärtige, zu den übleren. Man kann sich denken, daß es in milderen Weltperioden genügt, wenn der Erlöser belehrt. Daraus ergibt sich weiter, daß die Erlösung, die das Christentum lehrt, und das ganze Christentum sich vom ewigen Evangelium unterscheiden. Das historische Christentum ist die diesem traurigen Weltalter angepaßte wahre Religion, darüber hinaus gibt es Lehren, die in jedem Weltalter gelten. Ihr Inhalt läßt sich konstruieren, er muß umfassen: die Lehre von Gott, vom Logos und vom Geiste, vom Hervorgange, Abfall und der Rückkehr der Geister, von der Vergottung der geschaffenen Wesen und dem vorbildlichen Verhalten und Wirken der von Ewigkeit zu Ewigkeit sündenreinen Seele [868]. Das pneumatische Christentum ist das ewige Evangelium, das in jedem Weltalter gilt. Der Pneumatiker erkennt hinter dem bluttriefenden Gekreuzigten den ewigen sündenlosen Heiligen und Lehrer, der Psychiker versteht nur den historischen Erlöser seines Weltalters, also im gegenwärtigen Äon den gekreuzigten Helden Jesus [869]. Der Somatiker sieht überhaupt nichts Göttliches in dem historischen Heiland, für ihn ist er Mensch wie jeder andere.

Diese drei Menschengattungen gibt es also zu allen Zeiten, auch nach der Ankunft des Herrn, auch innerhalb der Kirche [870]. Das Christentum hat, wie gesagt, nur das Niveau gehoben. Die christliche Gemeinde steht im Durchschnitt höher als eine heidnische Ekklesia, reicht aber freilich, trotzdem das Christentum prinzipiell auf der Stufe des Geistes steht, höchstens heran bis zum Standpunkt des Psychischen [871]. Damit ist immerhin etwas erreicht. So sind denn auch die äußeren Kultformen der neuen Religion edler; es

fehlen die blutigen Opfer, Taufe und Eucharistie drücken die Idee der Seelenreinigung und Annäherung deutlicher aus als irgendein heiliger Brauch der älteren Zeit [872]. Im Verhältnis zur Umwelt sind die Gläubigen doch ein geistiges Prinzip. Es besteht eine Art Proportion: der Kosmos verhält sich zur Großkirche [873], wie die Großkirche zur heiligen Gemeinde der Erleuchteten [874], drei konzentrische Kreise, die den Wirkungen der Trinität entsprechen. Aber der wahre Gnostiker, nachdem er vom Heiland und Arzt zum ewigen Logos gelangt ist [875], geht auch darüber noch hinaus [876]. Das Ziel der Erkenntnis ist jene Einsicht, die Origenes den Seligen wünscht, nach Durchschauung der Mechanik des Weltalls und Lösung der Frage nach der Anhäufung des Guten zuletzt zu Gott selbst zu gelangen.

Über die Häresien urteilt Origenes ähnlich wie über die heidnischen Systeme; die Leute handeln in gutem Glauben, sie wollen ihren Eindruck von Christus sich zurechtlegen [877]. Daß sie nicht ganz richtig sehen, führt er bald ohne Vorwurf auf die individuellen Schranken [878], bald mit sittlichem Tadel auf Verunreinigung durch böse Gedanken zurück. In dem einen Fall erscheint ihnen das Bild des Heilandes bloß unvollständig, im anderen verzerrt. Wie die Urzeit der Patriarchen so verherrlicht Origenes auch die heldenhafte Märtyrerzeit des Christentums. „Wir sind keine Gläubigen mehr" [879]. Wenn das nicht eine bloß aphoristische Bemerkung ist, so müßte man annehmen, Origenes hätte mit dem Schwinden des Martyriums, also mit dem äußeren Siege der Kirche, auch ein Schwinden der heldenhaften Gesinnung und damit ein neuerliches Sinken des Durchschnittsniveaus für die Zukunft vorausgesehen [880].

Eine eigentliche Eschatologie kennt Origenes nicht [881]. Die Greuel der letzten Zeit können für ihn nichts anderes sein als ein Naturprozeß: Zerfall der Welt durch die Scheidung der Geister. Bestrebt, aus allen traditionellen Bestandteilen etwas zu machen, will er auch dem tausendjährigen Reich, obwohl er den groben Chiliasmus verwirft [882], in seinem System einen Sinn geben. Er geht davon aus, daß die Masse der Gläubigen in der Kirche nicht auf der Höhe des Geistes ist und nie sein wird; das Werk Jesu Christi ist in dieser grobmateriellen Welt nicht zu vollenden. Nach dem Weltbrande aber werden die Gerechten in verklärten Lei-

bern sich um Christus zusammenscharen, der als König über sie herrschen wird [883]. Die Kirche ist aufgehoben, da sie nicht mehr notwendig ist, die Zerstörungen des Tempels von Jerusalem scheinen ihm auf dieses Ereignis hinzudeuten. Auch dieser Zustand ist ein Übergang zum völligen Eingehen in Gott, so daß sich die zweite Ankunft Christi zur ersten verhält wie diese zur alten Gesetzgebung [884]. Doch ist dieser Aufstieg ein langsamer, in großen Zeiträumen sich vollziehender Prozeß [885].

Unter den Schülern des Origenes sind zu erwähnen Dionysios, genannt der Große, und Gregorios, zubenannt der Wundertäter.

Dionysios (geboren gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, seit 231 Lehrer an der Katechetenschule zu Alexandrien, 248 Bischof, gestorben um 265) bekämpft in der Schrift „Über die Natur", aus der durch Eusebios größere Bruchstücke erhalten sind[886], die Atomisten, Demokrit und Epikur, vom Standpunkt des griechischen Idealismus aus. Das All ist zunächst Eines, nicht nur nach Ansicht der Christen, sondern auch der Weisesten der Hellenen, des Pythagoras und des Platon, des Heraklit und der Stoiker. Auch seine Theologie ist insofern sehr neuplatonisch, als er das Abgeleitetsein des Sohnes stark hervorhebt; sogar als Poiema, als Schöpfung bezeichnet er ihn; Athanasios weiß sich, um die Rechtgläubigkeit des angesehenen Lehrers zu retten, nicht anders zu helfen, als indem er erklärt, *ποιεῖν*, „Schaffen" bedeute hier soviel wie „Zeugen"[887]. Die Grenzen zwischen der Emanation der Welt und der Emanation des Sohnes sind in dieser Ausdrucksweise verwischt. Gleichwohl ist der Sohn, als Abglanz eines ewigen Lichtes, auch selbst ewig. Vater und Sohn setzt Dionys, den Neuplatonismus durch den biblischen Theismus korrigierend, gleich dem Denkgeist (Nus) und seinem Worte (Logos). Als Gedanke und Wort sind beide ewig miteinander verbunden; der Denkgeist nie wortlos, das Wort nie gedankenlos; der Denkgeist schafft das Wort und tritt in ihm in Erscheinung [888]. Der Begriff des Vaters ist also hier von dem Begriff einer überbewußten Einheit, die im Nus oder Logos sich selbst erfaßt, weit entfernt, Nus oder Logos sind begrifflich unterschiedene Potenzen. In ihren Händen ist das heilige Pneuma, das weder von dem, der es sendet, noch von dem, der es trägt, losgerissen werden kann [889].

In der Schrift über die Verheißungen bekämpfte er den Chiliasten und Feind der Allegorese Nepos und bezweifelte die kanonische Gültigkeit der Apokalypse, des Bollwerks aller Chiliasten [890].

Lebendig wird die Lehrweise der alexandrinischen Schule und besonders des Origenes durch die Lobrede, die Gregorios bei seinem Abschied auf seinen Lehrer Origenes hielt. Gregor, ursprünglich Theodoros geheißen, war aus einer begüterten und angesehenen heidnischen Familie um 213 zu Neokaisareia am Pontus geboren. Als er die Rechtswissenschaften studiert hatte, lernte er mit seinem Bruder Athenodoros 233 Origenes in Kaisareia in Palästina kennen, der die wohlgebildeten Jünglinge bald an sich fesselte. Zuerst räumte der Meister, ganz wie Sokrates, mit dem Scheinwissen und der durch die Rhetorik genährten Freude an effektvollen Phrasen auf. „Es hatten sich nämlich, bekennt der Jüngling [891], viele berühmte und glänzende Aussprüche unter dem Deckmantel einer edlen Diktion in meine Ohren eingeschlichen, als wenn sie auf Wahrheit beruhten; aber gar bald waren sie als faul und unglaubwürdig erkannt. Umgekehrt hatte ich andere Ansichten, die gediegen waren, wegen ihres prunklosen Auftretens ohne weiteres als widersinnig und falsch verworfen. Der Meister lehrte mich so, das innere Wesen gründlich erforschen, jedes einzelne Ding nach allen Seiten hin untersuchen, ob sich nicht irgendwo ein Mißklang herausstelle." Nach diesem Kursus in der Dialektik führte er seine Zöglinge durch Mathematik und Geometrie, die Grundlage aller Welterkenntnis, zur Astronomie, zur Naturwissenschaft, wobei er jedes einzelne Ding in seine Elemente zergliederte, sodann mit konstruktiver Phantasie zusammensetzte, die natürliche Entwicklung des Ganzen und der Teile, den Wechsel und die Umwandlung der Dinge im Weltall zeigte und so seinen Schülern statt einer gedankenlosen Bewunderung der Welt eine auf Vernunft gegründete beibrachte [892]; endlich geleitete er sie zur Gotteslehre, welche das Allernotwendigste mitteilt, was er den Zöglingen stets gegenwärtig zu halten ängstlich bemüht war: die Erkenntnis des letzten Grundes von allem [893]. Dabei leitete er die Schüler zur Forschung an, indem er sie nach Maßgabe ihrer Kräfte die Schriften der alten Philosophen und Dichter durchgehen ließ, ohne etwas auszuschließen oder zu verwerfen, weil sie vorder-

hand noch kein Urteil darüber haben könnten. Nur die Werke der Gottesleugner blieben ausgeschlossen, damit das Gott suchende Herz auch nicht flüchtig befleckt werde [894]. Man hat aus der Rede den Eindruck, als ob doch der humanistische Teil des Unterrichtes gründlicher gewesen wäre als der in Mathematik, Physik und Naturwissenschaften.

„Dieser Mann war der erste und einzige, sagt Gregor[895], der mich bestimmte, mich mit der hellenischen Philosophie zu befassen". Besonders stark wirkte Origenes dadurch, daß er die Philosophie im Leben verkörperte. So wie er selbst es unter seiner Würde hielt, etwas zu sagen, das er nicht in Tat umsetzte, so drang er auch bei seinen Schülern auf praktische Bewährung [896] und erfüllte sie mit brennender Liebe [897] zu jenen Tugenden, deren Gesamtbesitz seit den Attikern, seit Platons großem Hymnus auf den vollendeten Menschen das Ideal aller hellenischen Weisheitsfreunde bildet. Man sieht aus dieser Schilderung, wie stark Platon auf die christlichen Gnostiker wirkte und man kann deshalb diese Periode der christlichen Geistesgeschichte, trotz des anfänglichen Mißtrauens eines Irenaeus und Tertullian, trotz des Tertullianischen Stoizismus, als die erste Phase des Einströmens Platonischer Weltanschauung ins Christentum bezeichnen. Wohl konnte ein Mann, der in einer so stark vom Geiste der Akademie erfüllten Schule gebildet war, zumal wenn er, wie Gregor, noch einer edlen Art entstammte, in einer abgelegenen Provinzstadt am Pontus bezaubern und gewinnen und es ist glaublich, daß er allein als Bischof Neokaisareia aus einer heidnischen Stadt zu einer christlichen machte.—Wenn die Rede des Jünglings den Origenes als einen glücklichen Vertreter des christlichen Hellenismus anerkennen lehrt, so lassen sich gerade an Gregor auch gewisse Gefahren dieser Bildung in leichten Spuren bemerken. Freilich muß man in Betracht ziehen, daß die Glaubensregel, die er am Beginn seiner Tätigkeit nach der Überlieferung auf Grund einer Vision niederschrieb, unter der starken Nachwirkung seines Meisters konzipiert ist; aber dennoch fällt auf, daß Gregor, ein so sehr zum Praktischen hinneigender Charakter, in seinem Bekenntnis nur vom innergöttlichen Leben spricht, ohne die Schöpfung, die Erlösung mit Inkarnation und Tod des Heilandes zu erwähnen [898].

VI. DER KAMPF UM DIE HOMOUSIE

Mit Tertullian und Cyprian, Origenes und Gregorios Thaumaturgos haben wir das dritte Jahrhundert betreten und damit einen Zeitabschnitt, in dem sich ein lange dauernder geistiger Kampf vorbereitet, der Kampf um die Homousie, die Wesensgleichheit, Wesensidentität zunächst des Sohnes mit dem Vater, dann des Geistes; der Kampf geht im nächsten Jahrhundert in den um die volle Menschheit des Erlösers über. Die erste Phase und ihre Würdigung bilden das Hauptthema des nun folgenden Abschnittes. Doch sind einige wenige christliche Schriftsteller, Methodios von Olympos, Arnobius, Laktanz, die am Hauptkampf nicht beteiligt sind, aber Interesse verdienen, mitgenommen und an der chronologisch zukommenden Stelle eingereiht worden, da sie nicht bedeutend genug sind, in besondere Gruppen gestellt zu werden. Zunächst sei in kurzem Überblick das Wichtigste aus der politischen und geistigen Geschichte der das Christentum umgebenden Welt hervorgehoben.

Das dritte Jahrhundert[898a] ist ausgefüllt mit schweren Kämpfen des römischen Reiches im Osten und Norden. Im Osten erstand ihm ein gefährlicher Gegner im Reiche der Sassaniden (226—651); von Norden her kündigte sich die Völkerwanderung immer drohender an. Das Kaisertum geriet durch innenpolitisches Mißgeschick immer mehr in Abhängigkeit von der Armee, dem Bollwerk der Reichsmacht. Den innenpolitischen Wirren steuerte gegen Ende des Jahrhunderts Diokletian durch die Teilung der kaiserlichen Gewalt, eine staatsmännische Tat, die sich in der Folge für den Osten des Reiches bewährte. Innerhalb der hellenischen Kultur ist die bedeutendste Erscheinung Plotin († 269), der Vollender der neuplatonischen Philosophie. Bei aller Bewunderung seiner Klarheit und Tiefe darf man nicht verkennen, daß alle Intuitionen, die vom überbewußten Einen, vom Bewußtwerden Gottes, von der sich entfaltenden, in Raum, Zeit

und Stoff sich verstrickenden Weltseele, von der substanziellen Einheit des Geistes und der Seelen, sich keimartig schon bei Philon, ziemlich deutlich bei den Gnostikern und zum Teil bei Origenes finden, so daß man sagen kann, wenn man aus diesen Systemen alle historischen Anklänge tilge, bleibe als abstraktes Gerüst der Neuplatonismus übrig. Um 200 entwirft, wie bereits erwähnt, ein Philostratos im Leben des Apollonios von Tyana, eines Zeitgenossen des Apostels Paulus, das heidnische Messiasideal; Diogenes Laertios sammelt Philosophenbiographien. Ende der Sechziger Jahre schreibt Porphyr, Schüler des Plotin und Herausgeber seiner Werke, gegen die Christen; er zeigt sich beeinflußt von den im Roman des Philostratos für einen Erlöser aufgestellten Postulaten[899]. Der um seinen Bestand kämpfende heidnische Staat, dessen Ideologie der Neuplatonismus zu systematisieren im Begriffe ist, wehrt sich in einer Art von Kriegsneurose vergeblich gegen das erstarkende Christentum; in dieses Jahrhundert fallen die 5., 6., 7. und 8. Christenverfolgung (201 unter Kaiser Septimius Severus, 235 unter Maximinus, 249 unter Decius, nach kurzer Pause fortgesetzt unter Valerian, 251—260). In der 8. Verfolgung starben Cyprian und Origenes. —

Im ersten Drittel des Jahrhunderts wirkten der gemäßigte syrische Gnostiker Bardesanes, Tertullian und Origenes, die beiden systemschöpferischen Bekämpfer der häretischen Gnosis. Ihre Lehren sind im Zusammenhang mit der Gnosis und im Anschluß an Irenaeus und Klemens dargestellt worden. Weiter im Osten verkündete um die Mitte des Jahrhunderts der Perser Mani (Manes, geboren 214, als Lehrer aufgetreten 242, als Märtyrer seiner Lehre hingerichtet um 280) sich selbst als den Vollender der Offenbarung. Sein System gehört unmittelbar in die Geschichte der iranischen Religion, nicht in die der christlichen Gnosis. Es ist nicht ein Versuch, das Christentum durch iranische Vorstellungen zu deuten, sondern die zoroastrische Glaubenswelt durch christliche Elemente neu zu beleben, zu einer Offenbarungsreligion von geschichtlicher Entwicklung, einer Art Philosophie der Offenbarung umzugestalten, in der Christus und Manes als Etappen ihre feste Stelle haben. Es ist eine Orientierung der heimischen Religion nach Westen hin und in dieser Hinsicht ähnlich zu beurteilen, wie wenn der Sassanide Sapor I. seine Residenz durch

griechische und römische Künstler ausbauen ließ. Der Kampf der persischen Priester gegen diese Religion hat denselben Sinn, wie der Kampf der Neuplatoniker und der römischen Staatsgewalt gegen das Christentum: dem Staatswesen eine stilreine Geistigkeit zu bewahren. Durch die Verfolgung entwich der Manichäismus nach allen Seiten und drang auch weit nach Westen vor, wo er die Reste der Gnosis und besonders Markionitische Kreise in sich aufnahm [900]. Dadurch ist er auch ein Element in der Geschichte des christlichen Denkens geworden.

Nach diesem kurzen Überblick kehren wir zur Geschichte der christlichen Geistesentwicklung zurück. Das Problem der christlichen Theologie ist, wie erwähnt, in diesem Jahrhundert und in den beiden folgenden die Christologie. Durch die Gnosis und ihre Bekämpfer und Umbildner Irenaeus und Hippolyt, Klemens, Tertullian und Origenes war die Frage aufgeworfen und beantwortet worden: Was bedeutet der historische Erlöser für Welt und Geschichte? Nachdem ihm unter den metaphysischen Mächten eine Stelle angewiesen war, rückte eine andere Frage in den Mittelpunkt: Wie ist der Erlöser beschaffen? Von außen betrachtet, nimmt er als zweite Gestalt der Gottheit, als weltschöpferisches Wort, als historischer Erlöser diese oder jene Stelle innerhalb Gottes, im Weltall, in der Geschichte der Offenbarung ein; was ist er von innen gesehen? Damit ist nicht gesagt, daß nicht schon frühere Denker sich mit der zweiten Frage beschäftigt hätten, daß nicht auch die folgenden Theologen sich mit der ersten Frage beschäftigen würden. Immer ist zugleich mit der Stellung des Erlösers zu Gott und Welt auch seine Natur erörtert worden und umgekehrt. Aber im Nachdruck, im Akzent liegt der Unterschied. Man kann in dem Satze: der geschichtliche Erlöser ist Gott und Mensch — der Reihe nach jeden Begriff in den Brennpunkt der Aufmerksamkeit rücken und zum Keim der Systembildung machen. Nach dem Hauptinteresse lassen sich das dritte, vierte und fünfte Jahrhundert als die Zeit des Kampfes um die Christologie kennzeichnen, das dritte als Vorbereitung, das vierte als Entscheidung, das fünfte als Auswirkung.

Die ruhige Mittellage, um die sich alle theologische Spekulation bewegte, war das Bekenntnis der Gläubigen: In Christus ist Gott und Mensch. Das führte nach imma-

nenter Dialektik zuletzt zu den Lehrsätzen: Jesus Christus ist voller und ganzer Gott und voller und ganzer Mensch — Gott mit Allmacht, Allwissenheit, unendlicher Seligkeit, Mensch mit Leib und Seele, Leiden und Bedürfnissen, inneren Kämpfen und mangelhaftem Wissen, nur ohne Sünde. Das ist das Ende des Weges; vorerst boten sich mehrere Möglichkeiten, deren Erprobung das dritte Jahrhundert ausfüllte, wobei von der Mitte ab die vermittelnden oder synthetischen Konstruktionen in den Vordergrund traten.

Der gnostische Doketismus hatte sich als unmöglich herausgestellt, gleich widerstrebend dem gesunden Menschenverstand wie dem religiösen Bedürfnis und sinnvoll nur in einer Weltansicht, die konsequent alles Geschehen als Erscheinung und nur das Dahinterliegende als Wirklichkeit gelten ließe. Nach Ausschaltung des Doketismus blieben zwei Möglichkeiten: 1. die adoptianische Christologie: Gott erhebt den Menschen Jesus zur Teilnahme an der Gottheit, nimmt ihn an Sohnesstatt an; Jesus Christus w i r d Gott; 2. die pneumatische Christologie: ein göttliches Wesen, präexistierend in voller Bewußtheit, verbindet sich mit einem Menschen, Jesus Christus i s t Gott. Die pneumatische Christologie hat zwei Varianten: a) der sich verkörpernde Geist ist entweder der erste Gott selbst, die einzige göttliche Person, oder b) ein zweiter Gott, eine zweite Person Gottes. Die erste Richtung der pneumatischen Christologie heißt Modalismus: Sohn und Geist sind nur Wirkungsweisen *(modi)* des Einen Gottes. Die zweite Richtung ist die des Paulus, des Irenaeus, Klemens, Origenes, der Orthodoxie, aber dieser erst, nachdem der Logos oder Sohn Gottes dem Range und der Wesenheit nach dem höchsten Gotte gleichgesetzt worden war. Die heterodoxen von diesen Lehrmeinungen, Adoptianismus und Modalismus (1 und 2 a) werden zusammengefaßt als monarchianische Lehren, weil sie für die Monarchie Gottes, für seine Alleinherrschaft und Einzigkeit eintreten und jede Zerfällung der göttlichen Wesenheit und Macht aus Furcht vor Polytheismus bekämpfen. Die A d o p t i a n e r stützten sich auf die Stellen der Hl. Schrift, an denen Christus als Prophet, als Mensch, als ein von Gott Erhöhter und Erweckter bezeichnet wird, z. B. Deut. 18, 15: „Einen Propheten wie mich wird der Herr erwecken aus dir und deinen Brüdern, dem sollt ihr

gehorchen"; Acta 2,22: „Jesus von Nazareth, von Gott unter euch mit Taten und Zeichen erwiesen, die Gott durch ihn wirkte"; Tim. 2, 5: „Denn es ist Ein Gott und Ein Mittler, nämlich der Mensch Jesus Christus". Die adoptianische Christologie hat für sich die psychologische Verständlichkeit. Der Erlöser nimmt zu an Gnade und Weisheit, er besteht die Versuchung, er ringt sich durch, wird auf diese Weise ein Vorbild für das sittliche Handeln. Gegen sie spricht ihre Mattigkeit. Daß der Erlöser ein, ja der Bahnbrecher ist, daß Gott ihn als Sturmbock benützt, um seinen Gang durch die Geschichte zu bezeichnen, kommt nicht zum Ausdruck. Es ist nichts zu verspüren von der Kraft, die hinter dem Erlöser steht, von dem Gewaltigen, daß sich der Gläubige zu Gemüte führen will, weil es ihn stark macht. Auch hatte die christliche Theologie für einen werdenden Gott keinen Platz. Die Modalisten zeigten beim Schriftbeweis auf jene Stellen, an denen die Einheit, die Allursächlichkeit Gottes betont wird. Jesaias 44, 6: „Ich bin der Erste und der Letzte, außer mir ist kein Gott". Joh. 10. 30: „Ich und der Vater sind Eins". Joh. 14. 9: „Wer mich sieht, sieht den Vater". Sie vor allem waren Monarchianer, kämpften gegen die Zweigötterlehre der Gnosis, für die Identität Gottes im A. T. und N. T., für die volle Gottheit Christi. Den Modalismus empfahl das entschiedene Bekenntnis des gemeinchristlichen Empfindens wenigstens im Abendlande: der Allerhöchste selbst, nicht ein untergeordneter Geist, hat den Menschen erlöst. Doch wie soll der höchste Gott restlos in den beschränkten Menschen eingehen? Die räumlichen Bilder, die mit dem abstrakten Gedanken verbunden sind und sein müssen, weil ohne sie ein abstrakter Gedanke allemal in Gefahr ist, zu entleerten Formeln herabzusinken, wehren sich gegen diese Vorstellungen. — Aber es blieb kein anderer Ausweg, als beides zu bejahen, mit den Adoptianern die volle Menschheit, mit den Modalisten die volle Gottheit des Erlösers. Das Erste war gefordert durch den gesunden Menschenverstand und durch ein religiöses Bedürfnis: der Erlöser hätte ja, wäre er nicht voller Mensch gewesen, mit uns Menschen nichts zu schaffen. Aber nicht minder verlangte das religiöse Gefühl die volle Gottheit: welche Erhebung liegt in dem Bewußtsein, von einem Gott erlöst zu sein! Mitwirkte auch der Drang des Denkens, einen einmal aufschimmernden Gedanken bis ans

Ende zu verfolgen: ist der Erlöser überhaupt Gott, so soll er der höchste sein.

Es erleichtert das Verständnis der damals geschaffenen Formeln, wenn man sich die Aufgabe stellt, die Gedanken jener Zeit frei nachzuerzeugen, soweit auf ihre Voraussetzungen eingehend, als nötig ist um mitzufühlen, soweit sich zurückhaltend, als hinreicht, um richtig abzuschätzen. Das Minimum an Voraussetzung, ohne welches ein mitfühlendes Verständnis versagt bliebe, ist der Glaube an göttliche Vorsehung, an die Leitung der menschlichen Dinge durch einen höheren Geist. Mag sein, daß dieser Geist nicht immer auf dem nach menschlichem Ermessen geradesten Wege seinem Ziele zustrebt, mag sein, daß manchmal verschieden geartete Impulse von ihm ausgehen und das Geflecht der Geschichte für ein menschliches Auge verwirren: doch bisweilen scheinen sich die Kräfte zu einem Hauptstrom zusammenzufinden, stark genug, im Laufe der Zeit einen großen Teil des auf Erden sich regenden Geistes an sich zu ziehen und mit sich fortzuführen. Zur Geschichtskonstruktion auf Grund der Idee der Vorsehung ist der Fall in höherem Grade anregend, wenn nicht alle Zeitperioden so deutlich den Sinn des Verlaufes offenbaren wie die Gegenwart, sondern sich mit einem Male die Kräfte zusammenschließen; denn dadurch wird die Geschichte erst plastisch und die Gegenwart hebt sich ab, das Vergangene, Langgetrennte, nun Geeinte sieht so aus, als wäre es verständlich nur im Hinblick auf den in der Gegenwart wirkenden Logos. Wenn nun, wie es zu Beginn der Zeitrechnung der Fall war, ein Erleuchteter in greifbarer Wirklichkeit dasteht als Ursprung einer so großen synthetischen und gestaltenden Bewegung, so ist die Annahme natürlich, daß er, durch den der Lenker der Geschichte den vereinigenden Strom in die Geschichte zu lenken beschlossen hat, mit Gott inniger zusammenhänge als andre Seelen. Wie sich aber dieser Zusammenhang in ihm selbst darstelle, wie danach seiner Natur zu konstruieren sei, in dieser Hinsicht läßt sich Mehreres ausdenken. Beläßt man den höchsten Gott nach Philonischer Tradition in seinem transzendenten Reich, oder anders ausgedrückt: unternimmt man es nicht, über die letzten Zweckzusammenhänge etwas auszusagen, so muß eine mittlere Substanz als jene Macht vorgestellt werden, die in die Geschichte einfließt: eine solche war der

Logos des Philon. Diese Macht — ein überindividuelles, über der Geschichte schwebendes und in sie hineinwirkendes Denken — kann man sich zu einem besonderen Bewußtsein konzentriert denken oder auch nicht. Jedenfalls aber vermag der überindividuelle Logos nicht restlos in ein menschliches Bewußtsein einzugehen. Verzichtet man, wie Philon, darauf, dieses Denken zu einem Bewußtsein zu verdichten, so wäre sein Eingehen in eine menschliche Seele zwar Konzentration, Person-Werdung, aber auch unvermeidliche Beschränkung. So hätte sich die Psychologie des Erlösers konstruieren lassen; heftig erschütternde Peripetien von höchster Erleuchtung und Gewißheit zur Seelenangst, zum Zweifel wären bei dieser Annahme nicht wunderbar, sondern das zu Erwartende. Es finden sich auch Annäherungen an eine solche Konstruktion, Annäherungen verschiedenen Grades, nicht mehr. So lehrt Origenes, daß der Logos sich nicht auf die Seele Jesu Christi beschränke, daß nur ein Teil in seine Seele eingehe; Hippolyt glaubt, daß der Logos erst durch die Menschwerdung zur vollen Persönlichkeit werde; am nächsten kommen der angedeuteten Konstruktion Sabellios, Paul von Samosata und Markell von Ankyra: nach ihnen wird der unpersönlich vorherseiende Logos erst in Jesus Christus Person, individuelles Bewußtsein. Die beiden anderen meinten es doch etwas anders, denn der ewige Logos ist bei Origenes ohne Zweifel vollendetes Bewußtsein und bei Hippolyt beginnt, wie bei Tertullian, die Personifikation mit der Schöpfung, nicht erst mit der Inkarnation. Alle diese Formeln stellten sich als Nebenerscheinungen heraus.

Daß es zu der angedeuteten Konstruktion nicht kam, hat unter anderem auch folgende Gründe: Die Griechen suchten überall eine Substanz; darum fragten sie nicht nach der Psychologie des Erlösers, sondern aus welchen Substanzen er zusammengesetzt sei. Bei dieser Fragestellung und Richtung der Aufmerksamkeit blieb für die Einfühlung in die lebendige Seele, die aus den Evangelien spricht, nicht mehr viel übrig. — Ein andrer Grund war, daß die Zurückhaltung, die noch Philon gegenüber Gott und dem Logos beobachtet hatte, einem stürmischen Willen, zu Gott zu dringen, wich. Philon blickte zurück auf eine Offenbarung in ferner Vergangenheit. Anders war es bei den Christen. Sowie nun die Idee des Logos als des Sinnes der

Geschichte Gegenstand intensiveren Nachdenkens wurde, und zwar aus dem konkreten Anlaß, daß der Verlauf der Geschichte bestimmt war durch das Erscheinen eines wirklichen Menschen der jüngsten Vergangenheit, fast der Gegenwart, der mit der ganzen die Phantasie gefangennehmenden Lebendigkeit in den Lichtkern der Aufmerksamkeit trat, — da genügte es nicht mehr, wenn der Logos wie im Leeren schwebte. Mit psychologischer Notwendigkeit mußte der Logos immer deutlicher als Person angeschaut werden. — Die stärksten Annäherungen an die Theorie des überindividuellen Logos finden sich bei Theologen, die Modalisten sind oder dem Modalismus nahestehen. Ihre Konstruktionen unterscheiden sich von der, die im früheren versuchsweise aufgestellt worden ist, durch die Deutlichkeit des Gottesbegriffes. Der Logos ist bei ihnen weniger deutlich als Gott, er wird erst im Erlöser vollendet. Für das moderne Weltgefühl wird umgekehrt die Ordnung der Zwecke nach oben immer undeutlicher. — Die Debatte der Adoptianer und Modalisten, die das dritte Jahrhundert ausfüllt und im vierten zu einer gewaltigen Auseinandersetzung führt, sei nun im einzelnen dargelegt. Zwischen den streitenden Gruppen steht eine theologische Tradition, zu deren festen Bestandteilen auch die Logoslehre gehört. Ihr Einfluß macht sich gegen Ende des Jahrhunderts immer mehr geltend.

Ein früheres Beispiel adoptianischer Theologie war der Hirte des Hermas. Der Hauptsache nach Adoptianer, aber noch von der Gnosis beeinflußt, war Theodot von Byzanz (um 200) [901]. Er lehrte, daß Christus einen Fortschritt gemacht habe, in der Taufe ausgerüstet, durch die Auferstehung bewährt worden sei; aber er dachte nach gnostischem Vorbild, daß bei der Taufe der höhere Christus, den er nicht gnostisch, sondern christlich als einen Sohn des mit dem höchsten Gott identischen Weltschöpfers bezeichnete, sich auf den Menschen Jesus herabgelassen habe. Dadurch wird die heroische Leistung des Menschen abgeschwächt, denn was in Jesus wirkte, war von der Taufe an der höhere Geist. Etwas nach 200 prägte Artemon [902] die Lehre reiner aus. Durch Einwirkung des höchsten Gottes wurde Jesus vor allen Menschen ausgezeichnet und zur Würde des Gottessohnes erhoben. Diesen Adoptianern fehlt die Logoslehre. Der vielseitige Origenes war unter

anderem auch Adoptianer; denn nach seiner Lehre wird eine sündenreine Seele durch die Verbindung mit dem Logos zum Sohne Gottes erhoben. Trotzdem bezeichnet er die Adoptianer als einfältige Brüder, offenbar weil ihnen die Logoslehre und das Interesse an der theologischen Wissenschaft fehlt. — Modalisten sind um und nach 200 Praxeas, Noetos von Smyrna, Epigonos, Kleomenes, Sabellios. Sie bekämpft Hippolyt, der Freund des Origenes; aber Papst Zephyrinus (199—217) stand ihnen nahe, sein Nachfolger Kallistus (217—222) schloß sowohl Hippolyt wie Sabellios von der Kirchengemeinschaft aus. Praxeas lehrte in Rom zur Zeit des Papstes Victor (189—199): In der Person des Erlösers ist das Fleisch (worunter wie bei Paulus und im Hirten des Hermas das Menschliche überhaupt gemeint ist) der Sohn; der Geist ist Gott, d. h. der Vater. Seine Formeln sind nicht klar. Einerseits nennt er das in Christus erschienene Göttliche den Sohn und sagt in diesem Sinne, der Vater mache sich durch Fleischesannahme zum Sohne; dann ist es konsequent zu sagen, der Vater, nämlich der in den Sohn verwandelte Vater, habe gelitten (danach benannte Tertullian die Anhänger dieses Systems, das er später in seiner Schrift gegen Praxeas bekämpfte, Patripassianer). Anderseits läßt er den Vater bloß mitleiden. Mit wem? Offenbar mit der menschlichen Person Jesus. So wie im Hirten des Hermas taucht hier die Unklarheit zweier in Christus kooperierenden Personen auf. Als Modalist bekämpfte Praxeas auch die Persönlichkeit des Geistes, so daß Tertullian seine Lehre mit witziger Kürze also zusammenfassen konnte: Er hat den Vater gekreuzigt und den Geist ausgetrieben [903]. Noetos von Smyrna [904] behauptete: Christus ist der Vater selbst, weil er Gott ist. Das erste vorausgesetzte Axiom lautet also: der Vater ist Gott schlechthin. Er ist Schöpfer des Alls, an sich unsichtbar, aber allezeit sich offenbarend, wem er will, von Anfang an ungezeugt, aber gezeugt, als er von der Jungfrau geboren werden wollte, leidlos und unsterblich, dann wieder leidensfähig und sterblich, als Vater und als Sohn je nach Bedarf zu bezeichnen. Hippolyt vergleicht diese Lehre wegen des Zusammenfallens der Gegensätze mit den Sprüchen Heraklits; in Wahrheit liegt der Nachdruck auf der schrankenlosen Selbstherrlichkeit des göttlichen Willens. — Epigonos brachte die Lehre des Noetos nach Rom. Des Epigonos

Schüler Kleomenes lehrte unter Zephyrin, dem Nachfolger Victors, und war, nach Hippolyt, befreundet mit Kallistus, dem Nachfolger Zephyrins. Nach Kallistus ist der Logos Sohn und Vater, mit zwei Namen benannt, aber Eines seiend, das ungeteilte Pneuma, oder Eine Person (*πρόσωπον*), nur dem Namen nach gesondert, dem Wesen nach nicht; der Vater hat als Vater nicht gelitten, sondern mit dem Sohne gelitten. Im Sinne des strengen Modalismus müßte es heißen: er hat als Sohn gelitten. Kallistus denkt also doch an eine zweite Person; ob an eine zweite Person in Gott oder an den Menschen Jesus, hat er sich wohl selbst kaum klar gemacht; modalistischer wäre das zweite. Nahe steht er dem Modalismus jedenfalls. — Die schönste modalistische Lehre ist die des Sabellios aus Libyen [905], der unter Zephyrinus in Rom wirkte. Er unterschied Monas und Trias als bleibende Substanz und vorübergehende Modi. Die Monas dehnt sich zur Trias aus und zieht sich wieder zur Monas zusammen [906]. Bei der Durchführung des Gedankens ist bald der Vater selbst die Monas und Wurzel der Gottheit, bald liegt die Einheit hinter den drei Personen, so daß sich Ein Gott in drei Gestalten oder Angesichtern, Vater als Schöpfer, Sohn als Erlöser, Geist als Lebendigmacher, offenbart. Den Sohn nennt Sabellios auch Logos, aber der Logos ist bei ihm so wie später bei Paul von Samosata und Markell ursprünglich keine eigene Person oder Hypostase, sondern göttliche Kraft, identisch mit Gottes Wesen und erst im historischen Erlöser zu einer besonderen Person geworden. Das altehrwürdige Sonnengleichnis dient zur Veranschaulichung: die Sonne bleibt Ein Wesen, erscheint aber dreifach, als runde Gestalt, als Lichtquelle und als erwärmende Macht. Die Entfaltung, welche um der Schöpfung und insbesondere um der Erlösung willen geschah, ist eine vorübergehende Phase: Gott wird sich wieder in sich zurückziehen, der Unterschied des schweigenden und des redenden Gottes wird vergehen, der Strahl zur Sonne zurückkehren. Die Grundanschauung des sich ausdehnenden und sich zusammenziehenden Gottes ist Stoisch, ihre Anwendung auf eine Philosophie der Offenbarung ein erhabener Gedanke. Es offenbart und schließt sich Gott vor der Seele wie ein gotischer Altar und in der Mitte hing der gekreuzigte Erlöser. — Ähnlich wie Sabellios lehrte auch Beryll [907], Bischof von Bostra in Arabien, der Logos habe vor seiner Erschei-

nung in Christus zwar bestanden, aber nicht in besonderer Abgrenzung seines Wesens, nicht mit eigener Göttlichkeit versehen, sondern von der Göttlichkeit des Vaters durchwohnt. Die Formel ist wohl modalistisch zu deuten. Origenes, der freilich schon den Seelen persönliche Präexistenz zuschrieb, hat Beryll später für die Ansicht gewonnen, daß der Logos schon vor der Menschwerdung volle Persönlichkeit besaß. Wenn man nach dem fragmentarischen Bericht über Beryll urteilen darf, so hat er mehr über die Wandlungen des präexistenten göttlichen Logos als über die Offenbarung Gottes im historischen Erlöser nachgedacht. Dann spräche er mehr episodenhaft, von der Seite herein, nicht als Hauptperson der durch die Generationen dieser Jahrhunderte sich ziehenden großen Debatte.

Origenes, der die modalistische Lehre im Orient bekämpft, stellt sie einmal, wohl in eigener Fassung, folgendermaßen dar [908]: Nach Ansicht der Modalisten unterscheidet sich der Vater vom Sohne nicht durch die Zahl, sondern beide sind Eines, und zwar nicht nur hinsichtlich der *οὐσία*, sondern auch nach dem *ὑποκείμενον*, so daß Vater und Sohn nur durch gewisse *ἐπίνοιαι* (Auffassungsweisen), nicht durch die Hypostase verschieden sind. Also weder der *οὐσία*, noch dem *ὑποκείμενον*, noch der Hypostase nach, sondern nur durch die *ἐπίνοιαι* wären nach dieser Ansicht die göttlichen Personen voneinander unterschieden. Der allgemeine Sinn des Satzes ist klar; würde es die Bedeutung der einzelnen Termini, so gewännen wir Einblick in die Entwicklung der theologischen Kunstsprache. Was bedeuten hier *οὐσία*, *ὑποκείμενον*, Hypostase? In der Aristotelischen Kunstsprache ist *οὐσία* meist die vollendete Einzelsubstanz, oft auch das im Allgemeinbegriff ausgedrückte Wesen, das nur im Konkreten wirklich wird; *ὑποκείμενον* ist das zu bestimmende Substrat, daher meistens der materielle Bestandteil eines zusammengesetzten Dinges, manchmal auch, weil das Allgemeine durch nähere Bestimmungen determiniert und der Vollwirklichkeit näher gebracht wird, ist es das Allgemeinere im Verhältnis zum Besonderen. Auf Gott angewendet, wäre *οὐσία* entweder der Begriff der Gottheit oder der wirklich existierende Gott; und *ὑποκείμενον*, wenn der Materie verwandt, eine wenn auch nur in abstracto und nicht mit der geringsten Annäherung an ein ursprünglich getrenntes Dasein vorgestellte

göttliche Potenzialität, ein göttlicher Abgrund, etwas der Vollendung Gottes Vorangehendes. Nach Platonischer Terminologie ist *οὐσία* als das Abstrakteste zugleich das eigentlich Wirkliche, *ὑποκείμενον* könnte dann nur das sein, was die göttliche Wesenheit zu einer einzelnen Person determiniert. Da vorläufig noch der Platonismus die Geister beherrscht, dürfte hier *οὐσία* der als Realität vorgestellte allgemeine Begriff der Gottheit sein, *ὑποκείμενον* das, was den Begriff determiniert, wobei noch nicht entschieden ist, ob die Determination erfolgen soll zu einem einpersönlichen vollendeten Gott oder zu den drei Personen, Hypostasis das aus *οὐσία* und *ὑποκείμενον* Hervorgehende, so daß der Sinn wäre: die Modalisten sagen, es sei nur Ein vollendeter Gott, weil nur Einer ist dem Begriffe nach, Einer der Möglichkeit nach, und daher nur Einer in Wirklichkeit, als vollendete Person, während es doch — so läßt sich die Polemik des Origenes fortsetzen — richtiger wäre zu sagen, es ist Ein Gott der *οὐσία*, dem allgemeinen Wesen nach, aber es sind drei Möglichkeiten (*ὑποκείμενα*) und drei vollendete Personen (Hypostasen). Wenn in der Folge die Griechen die göttlichen Personen als Hypostasen bezeichneten, die Römer als *personae*, so glaubten beide dasselbe zu meinen, stellten aber nicht dasselbe vor. Beim Worte Hypostase hört man hindurch nicht nur *ὑφεστηκέναι* „als Grund und Träger dastehen", sondern auch *ὑποστῆναι* „stehen bleiben". Die Griechen denken bei dem Worte Hypostase mit an die zugrundeliegende Substanz und das Stillehalten im göttlichen Prozeß, die Römer bei dem Worte *persona* umgekehrt an die Maske, hinter der sich das eigentlich handelnde Wesen verbirgt. Schon in der Sprache kommt zum Ausdruck, daß die Abendländer zum Modalismus neigen, die Morgenländer zur realen Trennung der Personen und zur Anschauung eines theogonischen Prozesses, so daß Harnack mit Recht sagt, für die Orientalen sei die Dreiheit der Fels, die Einheit das Mysterium, für die Abendländer die Einheit der Fels, die Dreiheit das Mysterium [909].

In der Folgezeit erscheint die modalistische Lehre nur noch bei Commodian aus Gaza, dem ältesten Dichter der lateinischen Christenheit[909a]. Wie seine Sprache und Verskunst, hat auch seine Vorstellungswelt etwas Derbes und Populäres. Er huldigt einem krassen Chiliasmus. Für die

Gebildeten war der Modalismus abgetan, aber ebenso der schlichte Adoptianismus. Von den Theologen der nächsten Generation vertraten Paulos (um 250) und Lukianos (um 260) die adoptianische Lehre nur mehr in Verbindung mit der Logoslehre, wobei die Logosgestalt von Paulus zu Lukianos deutlicher und plastischer wurde, Novatian (250) die orthodoxe Überlieferung[910], aber eine Orthodoxie, die dem Modalismus noch recht ähnlich war: den Sohn ließ auch er nach vollbrachtem Werke in den Vater zurückströmen. Paulos von Samosata (tätig um 250, verurteilt 264/65 auf der Synode zu Antiochien, wo auch Gregor der Wundertäter gegen ihn auftrat, und 269, abgesetzt 272) sagte: Es ist nur Ein Gott, Logos und Sophia sind Gottes Eigenschaft, unpersönlich, aber aus Gott herausgesetzt (also vorgestellt nach Art eines feinen Fluidums, das von Gott ausgeht). Dieser Logos wirkt in allen Propheten, besonders im Davidsohn Jesus, der zwar wunderbar geboren, doch im übrigen ganzer Mensch war, dem nichts zur vollen Persönlichkeit fehlte. Die Einigung Jesu mit Gott ist eine Einigung in Liebe, durch Unterweisung und durch Einwohnen (*κατὰ μάθησιν καὶ μετουσίαν*), also zugleich eine sittliche und physische. Zum Lohne wurde dem Menschen Jesus, in dem der Logos weilte, die göttliche Natur zuteil (*ἐκ προκοπῆς τεθεοποίηται*). In dieser Konstruktion ist anschaulich die Idee des sittlichen Fortschritts betont, der unpersönliche Logos fungiert wie später die Gnade. Die Lehre der Homousie, der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater, erschien dem Theologen sinnlos [911]. Er sah vor sich den Sohn im Aufstieg zur Gottheit, während die Homousie besagt, daß den Personen eine gemeinsame Substanz zugrunde liegt, aus der sie hervorgehen; die Personen wären dann, meinte er, nicht Vater und Sohn, sondern Brüder.

Die orthodoxen Theologen vermißten die Logoslehre. Lukianos[912], ein Schüler des Paulos, glaubte, um die Lehre des Meisters zu verbessern, genüge es, wenn er den Logos zur präexistenten Person verdichtete, ohne ihn Gott ebenbürtig zu machen. Gott, der Einzige, über alles Erhabene, soll den Logos aus dem Nichtseienden geschaffen (Logos-Ktisma) und in die Welt gesandt haben. Dieser nahm nur den menschlichen Leib an, an Stelle der Seele trat er selbst. Er litt, rang sich durch, gab ein Beispiel der Ausdauer und wurde mit der göttlichen Herrlichkeit belohnt. Lukian be-

tonte also wie sein Lehrer den sittlichen Fortschritt des Erlösers, die Adoption um des Verdienstes willen. Aber die fortschreitende Persönlichkeit ist nicht der Mensch Jesus, mit dem sich die Gotteskraft Logos verbindet, sondern eine übermenschliche geschaffene Person, die sich mit dem menschlichen Leib umkleidet. Dieses System gehört zu den wenigst geglückten der an starken Konzeptionen reichen altchristlichen Dogmengeschichte. Es befriedigt weder den mystischen Drang nach Erlösung durch Vergottung der Menschennatur, weil der Erlöser gar nicht wirklicher Gott ist, sondern ein Geschöpf, und sich gar nicht mit der menschlichen Natur verbindet, sondern nur mit dem menschlichen Leib, es enthält trotz der Fortschrittstheorie keinen sittlichen Antrieb, weil der vorbildliche Held gar nicht Mensch, sondern ein Geschöpf sui generis ist; es leistet auch nichts für ein großes Weltbild, denn der Hervorgang des Logos-Ktisma ist weder in einer göttlichen Notwendigkeit, zur Vollendung des innergöttlichen Lebens begründet, noch auch in die Kosmogonie hinein verflochten; und wollte man auf die bloße Willkür Gottes rekurrieren, so fehlt dem System die einfache große Geste, die dem absolut selbstherrlichen Gott ansteht und die zum Beispiel die Lehre des Sabellios nachbildet; rationalistisch ist das System auch nicht, — so daß von den großen Interessen, die sich an Christus und die Lehre von ihm anschließen, dem mystischen, dem pädagogischen, dem spekulativen, dem rein historischen, keines befriedigt wird und die Konstruktion in schwächlicher Neutralität in der Mitte bleibt. Trotzdem war Lukianos ein gefeierter Lehrer, dessen Andenken durch seinen Märtyrertod (312, in der letzten Christenverfolgung) verklärt wurde und auch während der folgenden Kämpfe unangetastet blieb. Seine Schüler, zu denen auch Areios und Eusebios von Nikomedien gehörten, nannten sich Syllukianisten und hielten in der gemeinsamen Verehrung für den Lehrer fest zusammen. In ihrem Kreise fand Areios eine feste Stütze. —

Ein Zeitgenosse des Lukian und Opfer derselben Christenverfolgung war Methodios, Bischof von Olympos in Lykien, welcher abseits von den theologischen Hauptkämpfen — Christus ist ihm der letzte der Äonen und der erste der Erzengel [913] — sich im Gefolge des Origenes durch seine Vorliebe für Platon, seine Freude an allegorischer Deutung

bewegte, wenn er auch im Prinzip den Wortsinn der Schrift verteidigt, endlich dadurch, daß er ganz im Sinne des Alexandriners lehrte, die Kirche habe jede Seele als einen neuen Christus wieder zu gebären, aber zugleich ein ausgesprochener Gegner des Meisters war, den er in zwei Dialogen bekämpfte, in der nur fragmentarisch erhaltenen Schrift über das Entstandene und in der aus slawischen Übersetzungen ergänzten Schrift über die Auferstehung; die eine wendet sich gegen die Ewigkeit der Welt, die andere gegen die Umdeutung der Auferstehung in wandernde Seelen. In der erhaltenen Schrift über die Willensfreiheit bekämpft er den Determinismus der Gnostiker. Den zur Unvergänglichkeit bestimmten Leib darf ein Gegner der Gnosis natürlich nicht herabsetzen. Das Böse stammt nicht aus dem Leibe, der ein erhabenes göttliches Werk ist, sondern aus der Freiheit und ist ein Nichtseiendes. Übrigens ist Gott allein immateriell, alles andere ist irgendwie stofflich, körperlich, auch die Seele ist ein Geistkörper — eine gröbere Ausdrucksweise dafür, daß nach Aristotelischen Begriffen alles sich Verändernde irgendwie einen materiellen Bestandteil in sich enthält. Die bekannteste Schrift, das Gastmahl der zehn Jungfrauen, zeigt den Kirchenschriftsteller auch in der Form als Verehrer und Nachahmer Platons, wohl in beträchtlichem Abstand der Kunst und Tiefe, doch ist auch so noch die Wirkung des alten Denkers erfreulich. Der Dialog will die attische Eroslehre überbieten und preist die Jungfräulichkeit, ohne das Göttliche der Zeugung und die hohe Vollendung des menschlichen Leibes zu verkennen [914]. Jungfräulichkeit ist nur das nützlichste Mittel zum Erwerb der Unvergänglichkeit [915], sowie ja auch im Symposion das Überfliegen des Körperlichen allein zum ewigen Leben des Geistes führt. Aber von der Bilderwelt des Originals mit fortgerissen, spricht auch Methodios wieder so, als wäre der Liebestrieb eine wilde Raserei, durch welche die freischwebende Seele in das Verderben des Leibes gestürzt wird [916], als stiegen die Seelen vom Himmel in die Leiber herab [917], Wendungen, die eine extreme Sinnenflucht zu predigen scheinen und zwar nicht an Seelenwanderung, doch an Präexistenz erinnern. In der Sexualethik stellt er eine Entwicklung fest; bis Abraham nämlich war die Ehe mit Schwestern, bis zu den Propheten die Vielweiberei gestattet und erst Christus hat die Jungfräulichkeit einge-

führt [918]. Inbezug auf die Offenbarung unterscheidet er drei Perioden: die Urzeit von der Schöpfung bis zur Sintflut, als die Menschen mit Engeln umgehen und Gott häufig im Wachen, nicht nur im Traume schauen durften, — das prophetische Zeitalter seit der Sintflut, als die Menschen zum Schutze gegen den einreißenden Bilderdienst neue Befestigungen in der Wahrheit brauchten, — das letzte Zeitalter seit der Inkarnation des Logos [919]. Die Weltdauer berechnet er auf 6000 Jahre bis zum Gericht, worauf im siebenten Jahrtausend die irdische Seligkeit, das wahre Laubhüttenfest, in einer erneuerten und unvergänglichen Schöpfung einsetzt [920].

Der Erlöser ist wahrer Gott und wahrer Mensch. Den ersten Teil des Prädikates durchzusetzen, war der Inhalt der theologischen Kämpfe des vierten Jahrhunderts, ja fast der geistige Inhalt des vierten Jahrhunderts überhaupt. Es beginnt mit einer blutigen Christenverfolgung, die Diokletian auf Drängen des Galerius 303 anordnete. Sie war die letzte. Konstantin siegte 312 über Maxentius und gab 313 mit Licinius das Edikt von Mailand, das dem Christentum freie Religionsübung gewährte. 330 gründete er Konstantinopel, als Bollwerk des Reiches nach Nordwesten und Osten. 375 zertrümmerten die Hunnen das Reich der Ostgoten, unaufhaltsam wälzten sich in den nächsten Jahren die gotischen Scharen über den Balkan. Auch sonst waren an allen Grenzen Germanen in Bewegung. Vergeblich mühte sich Julianos (361—363) mit Hilfe der neuplatonischen Philosophie und der römischen Staatsgewalt dem Hellenentum den Glanz der Olympier wieder zu gewinnen. Der hellenische Geist war durch den Syrer Jamblichos (gestorben 333), den Systematiker des Neuplatonismus und der gesamten heidnischen Ideen-, Götter- und Gespensterwelt zwar resolut, aber knöchern vertreten. Die geistige Kraft ist ohne Zweifel auf Seiten der Christen. Um Athanasios und Areios, die Hauptkämpen im Streite um die Christologie, gruppieren sich Markellos von Ankyra, etwas später Hilarius von Poitiers, beide Anhänger des Athanasios, und Eusebios von Kaisareia, der Gegner Markells, die beiden zuerst genannten Männer in erster Linie Theologen, Athanasios ein religiös ergriffener Mensch, Areios der scharfsinnige Ver-

treter einer Schulmeinung, die beiden zuletzt Genannten Männer der Wissenschaft, Markell der tiefere, Eusebios der gelehrtere. In einer Kampfpause gegen Ende des Jahrhunderts wirken die drei Kappadokier, der charakterfeste und harmonische Basileios der Große, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz. Die lateinische Kirche ist zu Beginn des Jahrhunderts literarisch vertreten durch die Apologeten Arnobius und Laktanz, in der Mitte durch Hilarius von Poitiers und den aggressiven Firmicus Maternus, der die Behörden zur Verfolgung des Heidentums aufforderte, am Ende durch den geistreichen Polyhistor Hieronymus und literarisch und kirchenpolitisch durch den überragenden Bischof und Prediger Ambrosius von Mailand, eine dem Basileios verwandte Gestalt; unter seinen vielen schönen Taten ist die Gewinnung des Augustinus vielleicht die wichtigste. Zu erwähnen ist aus der Mitte des Jahrhunderts der Neuplatoniker Victorin, der später Christ wurde und sowohl durch seine Lehren wie durch diese Tat stark auf Augustin gewirkt hat. Aus allen diesen Männern hört man Gefühle, Stimmungen, Ansätze zu Gedanken, die erst Augustinus, der mächtigste unter den Kirchenschriftstellern und ein unerhörter Meister des Ausdrucks, vollkommen auszusprechen vermochte. In die zweite Hälfte des Jahrhunderts fällt die erste Phase des Kampfes um den zweiten Teil der Christologie: um die volle Menschheit Christi; sie wurde angeregt durch eine Theorie des Apollinaris von Laodikea. Zum Abschluß kam dieser Streit erst im folgenden Jahrhundert und hatte noch im siebenten Jahrhundert ein Nachspiel. Dagegen gelangte durch die Gleichstellung des Geistes mit den beiden anderen göttlichen Personen noch zu Athanasios' Lebzeiten die Trinitätslehre an ihr vorgezeichnetes Ziel. Nachdem man sich daran gewöhnt hatte, begann man, über die innere Notwendigkeit, über die innere Natur des göttlichen Lebens nachzudenken. Auch hier ist Augustinus der Vollender. — Die Völkerwanderung erhöhte in den Kreisen der Heiden, wie es scheint, hauptsächlich der Römer, die Sorge um das Reich, das Mißtrauen gegen den neuen Glauben und belebte die seit den Tagen der Apologeten nie verstummte Anklage, daß das Christentum den römischen Staat untergrabe. Arnobius wehrte sich dagegen im Beginn des vierten Jahrhunderts. Der Mann, der die ganze altchristliche Apologetik aus diesem Anlaß noch ein-

mal abschließend zusammenfaßte und durch eine weitausholende Geschichtsphilosophie überbot, war wieder Augustinus. Er wirkte noch Ende des vierten Jahrhunderts, mit der Hauptmasse seiner Schöpfungen in der ersten Generation des fünften. —

Der theologische Streit entbrannte um 318 zu Alexandrien, als der Diakon Athanasios dem Prebyter Areios entgegentrat. Areios hatte im Ganzen die Gedanken des Lukian übernommen, nur schärfer ausgeprägt [921]. Gott ist ewig und schafft aus freiem Willen; der Logos ist eine der vielen ungeschaffenen Kräfte, also unpersönlich. Vor der Weltzeit hat Gott freiwillig ein selbständiges Wesen aus Nichts geschaffen, den Sohn Gottes, welcher auch Logos und Weisheit, aber nur in uneigentlichem Sinne, genannt wird. Es gab eine Zeit, wo der Sohn nicht war. Dieser Sohn, der nicht wesensgleich, *homousios* mit dem Vater ist, — sonst wären ja zwei Götter, — sondern wohl weniger vollkommen als der Vater, aber vollkommener als alle anderen Geschöpfe, hat sich mit einem Menschenleib umkleidet, ohne eine menschliche Seele anzunehmen; er selbst, der Logos, nicht der Leib, hat gelitten. Mit Gott durch Willenshinneigung vereint und von Gott besonders begnadet, ist er Gott geworden. Diese Thesen stützte Areios durch ausführlichen Schriftbeweis, indem er sich wie alle Monarchianer auf die Stellen für die Einzigkeit Gottes, wie alle Adoptianer auf die Stellen für die Erhöhung des Erlösers, seine Wundertaten aus der Kraft des Vaters, sein mangelhaftes Vorauswissen, seine Leidensfähigkeit, Verzagtheit, Schwächeanwandlungen, endlich mit den Modalisten auf Stellen für die Vergänglichkeit des Sohnesreiches berief [922]. Daß Areios bei seinem Mangel an Originalität, bei der Schwäche des von ihm wiederholten Lehrsystems ein repräsentativer Mann wurde, verdankt er wohl dem Interesse der Orientalen an der Lehre von einem substanziellen Logos, aber hauptsächlich der Charaktergröße seines Gegners. Athanasios war noch weniger wissenschaftlicher Theologe als Areios; ihm lag die Religion am Herzen. Die Schriften aus der Zeit seiner Größe sind Gelegenheitsschriften, zum großen Teil der Widerlegung des Schriftbeweises der Arianer gewidmet. Sein zentraler Gedanke ist einfach und klar: der Sohn, der

uns erlöst hat, ist dem Wesen nach identisch mit dem Vater, ist der höchste Gott selbst. Kommt in Areios, wenn auch in verschlechterter Form, die Partei der Adoptianer noch einmal zu Worte, so gibt Athanasios religiösen Vorstellungen Ausdruck, welche zuerst in ungelenker Form, von Sabellios aber vollkommen, im Lager der Modalisten ausgesprochen worden waren. Trotzdem die systematische Zusammenfassung fehlt, hängen die Grundgedanken, die Athanasios im Laufe der Jahre bei verschiedenen Anlässen [923] geäußert hat, fest aneinander. Gott selbst muß den Menschen erlösen, er muß ihn durch Menschwerdung erlösen, und nicht nur durch Lehre, sondern durch den Sühnetod. Die erste These will er erweisen aus dem ursprünglichen Zustand des Menschen, aus der Zerstörung durch die Sünde und aus den Möglichkeiten der Wiederherstellung, die anderen Thesen ergeben sich aus dem Beweis der ersten. Weil die Seele Gott verwandt ist, konnte sie im reinen Zustande aus sich heraus Gott erkennen und das war die eigentliche Gotteserkenntnis; die Erkenntnis aus der Welt, dem Werke Gottes, durch den Schluß auf den Urheber ist ein Umweg. Die sündenlose Seele war heilig. Durch die Sünde ist die Substanz der Seele verschlechtert, deshalb vermag sie jetzt aus sich selbst nicht mehr, Gott zu erfassen; auch ist sie unheilig und zum Tun des Guten geschwächt. Die Erlösung muß demnach dreifach sein, substanziell, intellektuell und moralisch; sie muß die Wesenheit der Seele widerherstellen, das geschieht und wird noch überboten durch die Vergöttlichung; sie muß dem Menschen eine klare und gewisse Erkenntnis Gottes mitteilen, sie muß den Menschen heiligen. Das Werk der Erlösung konnte nur ein Gott vollbringen. Wer sonst sollte die Natur vergöttlichen, wer als der Schöpfer Logos das durch die Sünde entstellte Gebilde wieder umschaffen, wer sonst als der Sohn Gottes die vollendete Gotteserkenntnis mitteilen können? Die Erlösung mußte aber durch Menschwerdung geschehen, denn nur wenn sich das Göttliche mit der Menschennatur vereinigte, konnte die menschliche Natur vergöttlicht werden [924]. Da die substanzielle Erlösung nicht die einzige ist, die dem Menschen nottut, genügt die Menschwerdung Gottes allein nicht, es bedarf der Belehrung, es bedarf auch der Heiligung. Nun wäre es nahe gelegen, den Tod des Heilandes als ein heroisches Beispiel aufzufassen, da

das Wichtigste, die Vergottung der Natur, schon durch die Menschwerdung geleistet war. Aber Athanasios setzt auch andre überlieferte Gedankengänge fort; der Tod ist notwendig als Sühne, weil Gott darauf bestehen mußte, nachdem er eine Strafe angedroht hatte. Origenes, der Erlösung und Tod des Erlösers nicht für unentwirrbar miteinander verstrickt hielt, sondern für eine relativ zufällige Komplikation in diesem Weltalter, dachte hierin gewiß größer und freier. Daß es ein Gott war, der die Menschen belehrt und geheiligt hat, das, meint Athanasios, kann man erkennen, wenn man die Klarheit und Verbreitung der christlichen Offenbarung mit der Zerfahrenheit und geringen Wirkung der antiken Philosophie, wenn man die heroischen Taten christlicher Sittlichkeit mit dem moralischen Zustand des Heidentums vergleicht. Athanasios denkt durchaus in Postulaten. Alle seine Gedanken lassen sich zuletzt um die Erlösungslehre des Irenaeus gruppieren, Gott wird Mensch und muß Mensch werden, damit der Mensch Gott werden könne. Schwankend sind seine Geschichtskonstruktionen. Nach der einen ist die Bestimmung des Menschen, ganz im Sinne der Alexandriner, die Vereinigung mit der logischen Natur; durch die Sünde, d. h. Sinnlichkeit, des Zieles verlustig geworden, wird der Mensch durch die Erlösung zu seinem Ziele zurückgeführt; doch überragt das Ende den Anfang. Nach der anderen hat der Mensch auch in der vorchristlichen Zeit die logische Natur besessen und es hat stets sündlose Menschen gegeben. Der Fall Adams erscheint bald als der eigentliche Riß in der Geschichte, bald als der Anlaß zum allmählichen Herabsinken des Menschen. Der Urzustand ist manchmal als Ideal gesehen, manchmal als Anfang einer Entwicklung, deren Ziel, die Vergottung, in der Zukunft liegt. Diese Schwankungen sind ein altes Erbe von den Paulinischen Briefen her.

Um den Streit der Theologen zu schlichten, versammelte Bischof Alexander von Alexandrien eine Synode, die Areios aus der Gemeinde ausstieß [925]. Doch dieser gewann neue Anhänger. 325 entschied das Konzil von Nicaea unter dem Vorsitz des Bischofs Hosius von Corduba, des päpstlichen Stellvertreters, und dem Ehrenpräsidium des Kaisers Konstantin neuerdings gegen Areios: der Sohn ist gezeugt aus dem Wesen des Vaters, aber nicht geschaffen, und dem Vater wesensgleich, homousios. 328 wurde Athanasios Bischof. Aber der Streit war nicht begraben; die Formel

wurde lange nicht populär, denn die Griechen konnten sich den göttlichen Prozeß nur als einen Abstieg und die Etappen des Prozesses nur als selbständige Wesenheiten vorstellen. Vielleicht wirkten hier auch die durch viele Generationen eingeprägten Theogonien nach. Der Kaiser fügte sich diesen Stimmungen; Athanasios wurde 335 als unruhiger Geist abgesetzt, 336 nach Trier verbannt, — im ganzen ging er fünfmal in die Verbannung — kehrte 337 nach dem Tode des Areios (336) in seine Gemeinde zurück, mußte aber bald wieder fliehen, da Konstantios, der neue Herr des Ostens erkannte, daß mit dem Nicaenum die Ruhe der Gemüter nicht herzustellen war. Im Nicaenum war vom Logos nicht die Rede, nur vom wesensidentischen Sohne, auch das ein Umstand, der die an die Logoslehre gewöhnten Griechen befremdete. 335 unternahm es Markell, durch Wiedereinführung der Logoslehre die orthodoxe Formel den christlichen Philosophen des Ostens zu empfehlen. 341 setzten die Orientalen zu Antiochia die Arianer ab. Die Synode von Sardika 344 unter dem Vorsitz des greisen Hosius brachte dem Athanasios einen neuen Sieg, wurde aber durch die gleichzeitig tagende arianische Synode zu Philippopolis in ihrer Wirkung aufgewogen. 350 fiel Konstans, der orthodoxe Herr des orthodoxen Westens, im Kampf gegen den Usurpator Magnentius, Konstantios war Alleinherrscher. Die vom Papste Liberius berufene Synode von Arelate (353), ebenso wie die auf Verlangen des Papstes berufene Synode von Mailand (355) zwang der Kaiser durch die Macht des Schwertes, den vielverleumdeten Athanasios für schuldig und abgesetzt zu erklären. Der Papst, der die Bestätigung verweigerte, der hundertjährige Hosius, der gallische Bischof Hilarius wurden verbannt, Athanasios floh in die Wüste. Seine Gegner setzten sich aus drei Gruppen zusammen: aus entschlossenen Arianern (Sohn Geschöpf des Vaters), gemäßigten Origenisten (Sohn wesenhaft gleich, aber nicht ident, d. h. vom gleichen Wesen wie der Vater, aber nicht dasselbe identische Sein habend) und farblosen Vermittlern (Sohn ähnlich gemäß den Schriften)[9c5a]. Der Kaiser, der vor allem den Frieden im Reich wünschte, setzte 360 die Vermittlungsformel durch (wesensähnlich, *homoiusios)* und starb 361. Auf der Synode von Alexandrien (362) verschaffte Athanasios der nicaenischen Formel Anerkennung, aber im Sinne der Wesensgleichheit, nicht

der wesentlichen Identität; dieselbe Synode verkündete auch die volle Gottheit und Homousie des Hl. Geistes. Noch einmal verbannte Kaiser Julian (361—363) den Athanasios als einen Feind der Götter. Als Julian im Kampf gegen die Perser gefallen war, kehrte der Verbannte wieder zurück. 372 bekämpfte er noch die Lehre des Apollinaris, der die Menschheit des Erlösers einschränkte, und starb 373. Der Arianisch gesinnte Kaiser Valens fiel 378 vor Adrianopel im Kampf gegen die Goten. Sein Nachfolger Gratian, ein Freund des Bischofs Ambrosius von Mailand, erklärte 380 den Arianismus für Reichsverbrechen, der von Gratian nach dem Tode des Valens ernannte Mitkaiser Theodosius (379—395) berief 381 eine Synode nach Konstantinopel, die das Nicaenum endgültig bestätigte.

Gesiegt hat die Formel, die Athanasios wollte, aber in einer Deutung, die seiner ursprünglichen Absicht vielleicht nicht ganz entsprach; und sie hat gesiegt zum Teil durch ein äußerliches Ereignis, durch den Tod des Valens[926]. Ist das Schwäche und ist das Zufall? Was geschehen ist, war nicht nur äußerlich notwendig, sondern auch innerlich logisch und nicht nur innerhalb des Möglichen, wie die Dinge lagen, das Beste, sondern auch an sich wertvoll. Nicht ein brutales Faktum, wie der Tod des Valens, hat den Sieg des Nicaenums entschieden, sondern die Macht der Idee, die in diesem Kampfe lange genug sehr reale Mächte gegen sich hatte. Es ist aber gar nicht notwendig, die Dinge so zu sehen, als ob Idee und reale Macht in diesem Falle einander durchaus entgegengesetzt wären. Die Niederlage des Valens war der Sieg der Goten, aber auch die Goten waren Arianer; und Athanasios hat heldenhaft gegen die Staatsgewalt gekämpft, aber hinter ihm stand das Abendland, eine nicht zu unterschätzende Macht. — Es war zunächst richtig, daß in dem sich konsolidierenden Christentum ein einfacher Gedanke durch zwei Generationen umkämpft und durchgedacht wurde. Im Jahrhundert vorher war die vielumfassende Synthese des Origenes die große Tat gewesen, weil sie den Beweis erbrachte, daß vom Christentum aus die ganze Masse zeitgenössischer Spekulation durchdrungen werden konnte. Diese große und bewegliche Gedankenwelt erforderte zur Beherrschung einen mächtigen Geist; einen schwächeren konnte sie schwankend und unklar machen, wie man bis zu einem gewissen Grade auch an Eusebios

von Kaisareia sieht. Es war deshalb richtig, daß auf einen Genius der Assimilation und Erweiterung ein starker Wille zur Konzentration folgte. Sehr gut erinnert Harnack[927], der auf diese dialektische Notwendigkeit aufmerksam gemacht hat, an die kunstgeschichtliche Parallele, daß damals aus den verschiedenen möglichen Bauformen im Abendlande sich die klassisch-einfache Bauform der Basilika durchsetzte. — Des Areios Lehre konnte überhaupt gar nicht die endgiltige Deutung des christlichen Heiles bleiben. Neben dem System des Athanasios kam nur noch das des Sabellios in Betracht, die Vision einer durch den freien Willen Gottes sich vollziehenden Offenbarung, die zwar vorübergeht, aber für diese Weltzeit andauert und bei der Beschränktheit des Menschen jede Fassungskraft übersteigt. Doch stand ja Athanasios ursprünglich dieser modalistischen Konzeption sehr nahe, sein Mitkämpfer Markell von Ankyra hat sie fast wiederholt. Später willigte Athanasios darein, daß das *homousios* als wesensgleich verstanden werde, d. h. er hat den Modalismus ausdrücklich aufgegeben und die in der Phantasie festsitzende Vorstellung eines besonderen Logos anerkannt. Die Synode von Alexandrien (362) und die folgenden Bestätigungen des Nicaenums sind ein Ausgleich zwischen Ost und West, aber kein schwächliches Kompromiß. Die Einheit einer Kultur, einer Kirche, eines Staates, einer Nation, darf teuer erkauft werden. In diesem Falle war aber der Kaufpreis gar nicht zu hoch; im Gegenteil: die Logoslehre, welche den Sinn des ganzen geistesgeschichtlichen Vorganges dieser Jahrhunderte ausdrückte, durfte nicht verloren gehen. Freilich hat diese Lehre nach modernem Empfinden etwas Unausgeglichenes. Wenn wir uns noch einmal die Konstruktion vergegenwärtigen, durch welche früher die Möglichkeiten der gnostischen Gedankenbildungen verdeutlicht worden sind: über der Region der Seelen die historischen Mächte, *λόγοι σπερματικοί*, zusammengefaßt in einem Logos der Geschichte oder Genius der Gattung, über diesen die kosmischen Gewalten, *δημιουργοί*, vereinigt in einem Logos der Schöpfung, und darüber den abgrundtiefen Gott der reinen Güte: so fällt dem modernen Empfinden die Unbefangenheit auf, mit der so leicht der Logos der Geschichte dem Logos der Schöpfung gleichgesetzt wird; als ob der Sinn, der sich in der Geschichte offenbarte, auch übereinstimmen müßte mit den

höheren Plänen des kosmischen Verlaufes und nicht von diesen größeren Gewalten aufgehoben werden könnte. Aber dieses Befremden besteht so stark für den modernen Menschen, weil seine Phantasie die irdischen Dinge mit einem unendlichen Weltall vergleicht und daneben als verschwindende Größe ansetzt, nicht für den antiken, welcher sich in die Mitte eines beschränkten und übersichtlichen Kosmos an eine bevorzugte Stelle versetzt glaubte, sodaß es leicht war, zu denken, der Mensch sei ein bevorzugter Gegenstand der göttlichen Aufmerksamkeit. Nicht alle dachten so, aber doch sehr viele und, wie gesagt, das antike Weltbild begünstigte diesen Gedanken ebenso sehr wie das moderne ihn bekämpft. Doch der Erlöser ist nicht nur dem Leiter der Geschichte und dem mit diesem identifizierten Schöpfer der Welt gleichgesetzt worden, sondern auch dem höchsten Gott. Da Erlösung Erhöhung der menschlichen Natur ist, so hätte, scheint es, der Erlöser aus jedem höheren Bereich erscheinen können. Aber ein tiefes Bedürfnis des Gemütes und die Tendenz des Denkens, den einmal gesichteten Gedanken bis ans Ende zu verfolgen, trieben dazu, den Erlöser möglichst hoch hinauf zu heben. Ist er Gott, so soll er der höchste sein. Die Inder sahen das Leben des Menschen auf dem Welthintergrund der Seelenwanderung; das Thema der Erlösungslehre lautete: der Vollendete inkarniert sich, um die Seelen aus dem rastlosen Umschwung zu befreien. Die Christen sahen das menschliche Leben in die Tiefe gestürzt durch eine Sünde in der Urzeit; das Thema lautete: ein Gott inkarniert sich, um den gefallenen Menschen wieder zu göttlichem Leben zu erheben. Der buddhistische Erlöser zeigt das Übermaß seines Erbarmens darin, daß er gelobt, nicht früher ins Nirwana einzugehen, als bis alle Seelen befreit sind, und das gläubige Gemüt erbaut sich daran, indem es die Größe dieses Erbarmens auskostet, sich die zahllosen Inkarnationen des Vollendeten auszumalen. Der Heiland der Christen steigt aus seliger Höhe in dieses Jammertal und das christliche Gemüt fühlt sich gehoben, wenn es diese Höhe möglichst hinaufrückt. Es ist nicht zu leugnen, daß durch Isolierung und Steigerung der Kontraste die Gnostiker, besonders Markion diesen Gedanken sehr stark ausgedrückt haben. Seine Kraft wird durch Verdüsterung dieser Welt erhöht und daher umgekehrt durch Zuweisung der Weltherrschaft an den Erlöser-

gott geschwächt. Deshalb ist zuvörderst klar, warum der Erlöser selbst nicht aus einem niederen Bereiche stammen kann. Ein Gott, der darin aufgeht, die Welt zu leiten, wird ihr ähnlich sein; und das Antlitz der Welt ist düster genug. Nun konnte man zwar einen Erlöser, der selbst einer niederen Region angehört, vom höchsten Gott geschaffen sein lassen; ein solches Gebilde ist der Erlöser des Areios. Allein wenn man von ihm nicht mehr glaubt, daß er die höchste Macht hat, so wird er oft vergeblich für das Wertvolle zu kämpfen scheinen. Man könnte auf den ersten Blick meinen, es sei gleichgiltig, woher der Erlöser kommt; der ganze metaphysische Hintergrund mag im Dunkeln bleiben: wenn nur an einer Stelle ein Licht aufflammt, ein Quell des Heiles strömt. Aber wehe, wenn eine stärkere Macht das Licht verhüllte, die Quelle des Heiles verschüttete! Darum haben die Alten mit dem Agnostizismus, der dem modernen religiösen Menschen vielleicht nahe liegt, sich nicht begnügt, sondern verlangt, daß der Erlöser der höchste Gott sei. Vom höchsten Gotte, gerade weil er aller Erkenntnis so sehr entrückt ist, kann man schließlich auch glauben, daß er ein Abgrund der Güte sei. Ist aber der Erlöser einmal wesensgleich dem höchsten Gotte, dann besteht kein Hindernis mehr, in ihm trotz des düsteren Aussehens von Welt und Geschichte auch den Bildner des Universums und den Führer der Geschichte zu erblicken. Denn der überseiende Gott ist reich an Geheimnissen, reich an Schätzen; was dem Weltverlauf nach menschlichem Urteil fehlt, fehlt vielleicht gar nicht wirklich oder der Höchste vermag es auszugleichen. So können, ohne daß ein Bruch im Denken entsteht, der Erlöser, der höchste Gott, die Weisheit und Selbstbespiegelung dieses abgründlichen Gottes, der Inbegriff der Schöpfungsgedanken, der Lenker der Geschichte nach oben zusammengeschoben und gleichgesetzt werden. Bei Athanasios lag der Nachdruck ursprünglich darauf, daß der unter den Menschen erschienene Erlöser wesensident sei mit dem höchsten Gott; weniger betont, doch nicht verschwiegen war die kosmologische Lehre, daß es dem Logos als Schöpfer angemessen sei, sich zu inkarnieren, weil er dadurch sein Geschöpf vollende; vereinbar ist auch die Variante, daß es ihm natürlich sei, sich zu verkörpern, weil alle Schöpfung im Grunde Selbstentäußerung göttlicher Gedanken ist; noch weniger betont, aber gleichfalls verein-

bar ist die Lehre des Klemens vom Logos, dem Erzieher des Menschengeschlechtes, der durch Gesetz und Philosophie die Menschen zur Wahrheit führt; denn auch für Athanasios bestand das Werk des Erlösers nicht allein in Wesensumschaffung, sondern auch in Belehrung und Heiligung. — Es läßt sich aber noch mehr sagen: die Zuweisung der kosmologischen Funktion an den Gott der Erlösung ist nicht nur, sofern sie nebenbei geschieht, verträglich mit der Idee der Erlösung, sondern in einer Wendung ihr sogar günstig. Der Weltverlauf bedroht die menschlichen Werte; die Erlösung soll den Menschen darüber hinausheben und ihn der Bedrohung entrücken. Die Beruhigung des Gemütes läßt sich auch dann herbeiführen und der Bestand der menschlichen Werte erscheint auch dann gesichert, wenn der Erlöser zugleich Prinzip der Weltschöpfung ist. Die Vorliebe für die Kosmologie muß deshalb nicht von vornherein als ein Beweis der religiösen Schwäche der griechischen Väter aufgefaßt werden. Es gilt dies von der Kosmologie ebensowenig wie von dem sogenannten Moralismus der Apologeten, oder was dasselbe ist, von dem Glauben an die Wirkungen des Logos der Geschichte. So bewunderungswürdig Harnack den Typus, den er für den im eminenten Sinne religiösen hält, neuerdings in seinem „Marcion" herausgearbeitet hat: die strenge Scheidung zwischen der kosmologisch-wissenschaftlichen und der moralischen Richtung der christlichen Theologie einerseits und der religiösen, zu der er Paulus, Irenaeus, Markion, Athanasios und Augustinus rechnet, anderseits, dürfte gewaltsam sein. Der Begriff des Religiösen ist bei dieser Zusammenstellung von Repräsentanten nicht ganz klar gefaßt. Irenaeus wird zum religiösen Typus gerechnet, weil er die Beglückung seiner Seele mit der historischen Erscheinung Christi in Verbindung bringt und die Erlösung als substanzielle Änderung der Seele verkündet; bei Markion wird das Ergreifende darin gefunden, wie dieser Mann erschüttert wird durch die Vorstellung, daß sich die überquellende Güte Gottes einer jämmerlichen Welt annimmt, für die er doch gar nicht verantwortlich ist. In Paulus' und Augustinus' Bekenntnissen muß man wohl den Nachdruck darauf legen, daß sie selbst unmittelbar von Gott aus der Sünde herausgeholt worden sind. Im Sinne Harnacks dürfte dies das wesentliche Merkmal des Religiösen sein. Es fragt sich aber, ob der Begriff

auf diese Bedeutung einzuschränken ist. Ein Verdienst des Buches von James über die religiöse Erfahrung liegt darin, daß hier zwei Typen der religiösen Seelen unterschieden werden, die einmal und die zweimal Geborenen, von denen die einen allmählich, die anderen durch plötzlichen Umschwung zum Gottesfrieden gelangen. Eine Definition des Religiösen soll hier nicht versucht werden, aber ein Merkmal ist jedenfalls die Erhöhung des Lebensgefühls. Die Affekte und Vorstellungen, mit denen vereint das Gefühl der Erhöhung eintritt, können verschieden sein: Demut, Machtrausch, Zerknirschung, Jubel, Gefühl der Freiheit oder des göttlichen Zwanges; aber in jedem Falle weiß sich der Religiöse von einem intensiveren Leben durchflutet und als Werkzeug oder Mitglied oder Teil einer höheren Ordnung. So kann dem einen auch die Wissenschaft, die Ahnung einer Harmonie in der Natur, eines Sinnes im Gange der Geschichte Anlaß zur Erhebung des Gemütes sein, für den anderen ist wichtiger das Erlebnis, daß Gott selbst ihn gepackt hat: religiöses Leben kann im einen oder im anderen Falle stattfinden. Es ist auch gar nicht so, daß die beiden Formen sich ausschlössen; sie können bei demselben Menschen in verschiedenen Lebensperioden abwechseln [928]. Dann wirken sie aber immer beide zugleich, weil jede Lebensphase von der Erinnerung an die Vergangenheit mitbestimmt ist. Auch dafür ist Augustinus ein bedeutendes Beispiel. So ist die synthetische Formel, die Athanasios schließlich billigte, durchaus richtig und wertvoll. Und die ganze Entwicklung, die zum Ausgleich zwischen östlicher und westlicher Theologie führt, zwischen dem Eindruck, daß die Welt ein Jammer sei, aus dem nur die höchste Güte erlösen kann, und dem Glauben, daß hinter ihr ein gütiger und weiser Schöpfer und Erlöser stehe, — diese Entwicklung ist sinnvoll und alles wirkt zusammen in einer Richtung: zur Befestigung der Seele, zur Erhebung des Gemütes, zur Errettung aus dem Pessimismus; alles appelliert an die gestaltenden Kräfte.

Zugleich mit der Lehre von der vollen Gottheit des Erlösers gelangte auch die Lehre vom Hl. Geist zum Abschluß, indem auch auf die dritte göttliche Person die nicaenische Formel angewendet wurde [929]. Das Interesse am göttlichen Geiste kam erst allmählich auf und erlangte nicht die gleiche Kraft wie das Interesse am Sohne Gottes.

Bei den alten christlichen Schriftstellern ist Pneuma entweder eine Lebensäußerung Gottes und mit ihm selbst ident (in diesem Sinne ähnlich dem Logos, der Sophia) oder es ist ein göttliches Fluidum, welches die auserwählte Seele bei der Erleuchtung ergreift und sich mit ihr verbindet, wobei dann gelegentlich zwischen dieser mitgeteilten göttlichen Substanz und der höchsten Leistung der menschlichen Seele, dem pneumatischen Zustand als dem Ziele der Natur, nicht deutlich unterschieden wird. Justins prophetisches Pneuma ist wohl das von Gott ausgehende göttliche Fluidum. In der Apologie [930] setzt er das Pneuma gleich dem Logos. Irenaeus bezeichnet den Geist als Gemeinschaft mit Christus, Bekräftigung unseres Heiles, Stufe des Aufstiegs zu Gott — unklare Bilder; er unterscheidet [931] die schöpferische Anhauchung, die den Menschen beseelt, und das ewige Pneuma Gottes, das den Menschen vergeistigt; er deutet Sohn und Geist als Wort und Weisheit Gottes [932]. Theophilos nennt den Logos ein Pneuma Gottes und identisch mit der Weisheit und Macht des Höchsten [933]. Bei Tertullian ist in einem früheren Werke noch alles beisammen: der Sohn ist Gottes Geist und Gottes Wort [934]. Später unterscheidet er den Geist als Dritten in Gott, als dritten Grad der Majestät [935]. Auch er geht zum Zweck der Schöpfung und Erlösung aus Gott hervor und ist wie der Sohn *unius substantiae*, von derselben Wesenheit, mit dem Vater. Origenes lehrt den ewigen Hervorgang aller Geister aus Gott, natürlich auch des Logos und des Geistes. Sohn und Geist sind Hypostasen wie der Vater, aber dem Vater untergeordnet. Die Lukianisten und Areios hielten den Geist für die vollkommenste Kreatur und zugleich für eine göttliche Hypostase — eine unklare Konzeption. Während des Arianischen Streites war anfangs vom Hl. Geiste nicht die Rede. Um die Mitte des Jahrhunderts wendete sich das Interesse auch diesem Teil der Theologie zu. Athanasios dehnte ohne Bedenken auch auf den Geist die Formel *homousios* aus, die Synode von Alexandrien (362) nahm sie an und verwarf die Geschöpflichkeit der dritten Hypostase, die Kappadokier bürgerten vorsichtig die Lehre ein, die man als etwas Neues empfand, 381 war sie rezipiert, bald darauf brachte Didymos [935a] in einem Werke über die Dreifaltigkeit den ausführlichen Nachweis der völligen Göttlichkeit des Geistes. Damit ist die Lehre vom inner-

göttlichen Prozeß, das gemeinsame Thema der Gnostiker, Theologen und Neuplatoniker, innerhalb der christlichen Spekulation abgeschlossen. Man muß die neuplatonische Formulierung mit der christlichen vergleichen, um auch in diesem Punkte die Logik der Entwicklung zu begreifen. Plotin lehrte, daß das überbewußte Eine sich durch Spaltung in Subjekt und Objekt in den Weltgeist differenziere und die aus dem Geiste hervorgegangene Weltseele mit samt ihren Einzelseelen sich in Materie veräußerliche; Schöpfung ist Dekadenz, Erlösung Rückkehr zum Einen; nie kann die ganze Welt im Einen aufgehen, in alle Ewigkeit bleiben Differenzierung und Rückkehr in Spannung; die Welt als Ganzes ist ein bedeutendes Schauspiel, die Welt im Einzelnen ist jämmerlich und insbesondere die menschlichen Angelegenheiten sind der Führung durch einen Gott nicht würdig, sagt Plotin mit einem Seitenblick auf die christliche Inkarnationslehre. Gegen diesen Pessimismus wehrt sich das Christentum. Die Theogonie wird vom schöpferischen Lebenswillen umgestaltet. Beiseite schieben ließ sich die Anschauung vom göttlichen Prozeß nicht mehr, zu tief war sie im Bewußtsein der Zeit begründet; sie ist durch umändernde Rezeption unschädlich gemacht worden. Der Begriff der Schöpfung diente dazu, die Weltentstehung scharf vom innergöttlichen Prozeß zu trennen. Damit war jeder Rest einer Dekadenz innerhalb der Gottheit getilgt, das Hin- und Herfluten des göttlichen Lebens vollzieht sich gewissermaßen auf einer horizontalen Ebene in einem vollkommen geschlossenen Kreise und die Triebkraft dieses Lebens ist die Liebe.

Die Formeln des Trinitätsdogmas wurden zu Bestandteilen der Tradition. Dem Denken erwuchs bald die Aufgabe, durch Einfühlung in die so geschaffenen Bildungen die innere Gesetzmäßigkeit zu begreifen, das innere Leben der Gottheit zu rekonstruieren, sich zu vergegenwärtigen, warum der Prozeß gerade so verläuft. Einen glücklichen Fund des Marius Victorinus ausbeutend, hat Augustinus die Trinität psychologisch rekonstruiert. Die späteren griechischen Väter sind ihm merkwürdigerweise hierin nicht gefolgt, obwohl doch schon die Neuplatoniker an der Theologie bis zu einem gewissen Grade zu Psychologen geworden waren. Die Differenzierung des Einen im Nus zu Subjekt und Objekt ist ein Bewußtwerden Gottes; wer davon

spricht, hat doch schon irgendeine Anschauung vom bewußten Leben. Es ist schwer zu entscheiden, ob Augustinus als geborener Psychologe sowohl das Staunen über die Sonderbarkeit des Bewußtseins als Erster in wirksamen Bildern dargestellt als auch die Trinität psychologisch gedeutet hat, oder ob es der Wunsch, ins Innere Gottes einzudringen, war, der seine Aufmerksamkeit auf das Problem des Bewußtseins lenkte, so daß er am Schluß erkannte, nicht erst in der Trinität, schon in der Seele liege das Mysterium. Geistesgeschichtlich betrachtet jedoch gilt die Behauptung, daß im Bereich der Mittelmeerkultur die Menschen sich zuerst in Gott und die göttliche Psychologie vertieft und daran gelernt haben, das Wunder in der eigenen Seele zu entdecken. Aus dem Staunen über die Seele löste sich die Erkenntnis, daß das Subjekt Träger einer Erscheinungswelt, daß die gegebene Welt Erscheinung des Subjektes sei. Auch zu dieser Erkenntnis hat Augustinus einen großen Schritt getan. Es scheint, daß in Indien die Verflüchtigung der Außenwelt zu einem Phänomen des Subjektes und jene Ablösung der Phänomene von der Seele, die nötig ist, damit Subjekt und Objekt einander klar gegenüber treten, unter dem Einfluß einer betäubenden Natur und bei einer geringeren Ausbildung des auf die Ergreifung der Außenwelt gerichteten Willens rascher erfolgt ist. In der Mittelmeerkultur führt dieser Weg tatsächlich durch das Christentum und die Beschäftigung mit dem innergöttlichen Leben. Was die Sonderung von Schöpfung und innergöttlichem Prozeß für die Geschichte des Problems der Zeit bedeutet, wird sich besser bei Augustinus sagen lassen, der nach Aristoteles der einzige antike Denker war, der das Problem wirklich begriffen hat, und der überhaupt der einzige antike Denker ist, der es in wesentlichen Punkten gelöst hat. Auch das dürfte kein Zufall sein, daß dieses Problem erst innerhalb des Christentums so klar aufgeworfen und soweit gelöst worden ist. Freilich sind nicht alle seine Seiten begrifflich bewältigt worden. Die Idee der Richtung des Geschehens, zu der das Christentum durch seinen entschiedenen Glauben an einen einheitlichen Plan der Geschichte angelegt zu sein schien, hat keine Ausgestaltung erfahren. Die Idee der Ewigkeit überwältigte den keimenden Gedanken einer realen Entwicklung in Gott, die sich in der Geschichte darzustellen hätte.

Die Reihe der übrigen Kirchenschriftsteller, die nun in chronologischer Ordnung hervortreten sollen, wird eröffnet durch zwei Männer, die vom theologischen Hauptkampf nicht berührt sind, die beiden lateinischen Apologeten Arnobius und Laktanz, von denen Arnobius persönlich dadurch interessant ist, daß er uns das Weltbild eines noch nicht ganz ins Christentum Eingedrungenen zeigt, — er verfaßte seine Schrift gegen die Heiden vor seiner Taufe bald nach 300, um zu beweisen, daß er, der ursprünglich christenfeindliche Rhetor, zur Aufnahme in die christliche Gemeinde vorbereitet sei, — während Laktanz insofern wichtig ist, als er, zuerst unter den Lateinern, ein System der christlichen Weltanschauung entworfen hat.

Arnobius verteidigt die christliche Religion gegen den oft erhobenen Vorwurf, daß mit dem Aufkommen des Christentums das Unheil über die Welt hereingebrochen sei [936], — ein Vorwurf, aus dem man das Gefühl der Weltenwende vom Standpunkt der versinkenden Kultur heraushört, geht aber dann zum Angriff über; in der Verteidigung stellt er die logische Gleichberechtigung, im Angriff die logische, sittliche und religiöse Überlegenheit des christlichen Standpunktes dar. Jener Vorwurf ist falsch, argumentiert er, denn der Weltlauf hat sich nicht geändert, eher geringer geworden sind die Leiden des Krieges durch die Lehre der Nächstenliebe [937]. Wer das Unglück auf den Zorn der Götter zurückführt, entehrt das göttliche Wesen, dieses kann nicht zürnen, nur Gutes geht von ihm aus [938]. Es ist auch kein sachlicher Grund für die Götter und ihre Verehrer, dem Christentum gram zu sein, da die Christen das Wesen verehren, von dem die Götter, wenn sie sind, ihren Ausgang, ihre Göttlichkeit haben [939]. Wirft man den Christen vor, daß sie einen Menschen und einen schmählich gestorbenen Menschen als Gott verehren, so sind die Heiden zu solchem Vorwurf nicht berechtigt, denn auch sie verehren menschlich geborene Wesen als göttlich, auch sie ehren das Andenken Hingerichteter, die für ihre Überzeugung gestorben sind. Wenn überhaupt ein Mensch, so verdient Christus göttliche Verehrung sowohl wegen seiner Lehre, wie wegen seiner durch Taten erwiesenen Göttlichkeit [940]. Daß man diese Taten glauben muß, ist kein Einwand [941], denn unser ganzes Leben, all unsere Entschlüsse beruhen auf Glauben. Zum Angriff übergehend, zeigt Arnobius die

Unwürdigkeit der heidnischen Göttergeschichten [942], der heidnische Kulte, zumal der blutigen Opfer unschuldiger Tiere [943], die Zwecklosigkeit des Tempelbaues [944], als ob das unermeßliche Wesen in Wänden eingeschlossen werden könnte. Die Darstellung ist stark rhetorisch, sie löst das Thema in einzelne Topoi auf, aus denen alles nur Mögliche herausgeholt wird; aber aus den aufgeregt hinstürzenden Perioden spricht oft echte Leidenschaft und ein paar herausgearbeitete Grundgedanken schließen sich zu einem Weltbild zusammen, das der Lehre des Markion überraschend ähnlich ist.

Auch diesen Afrikaner, sowie Tertullian und Augustinus, interessiert besonders die Seelenlehre. — Das Erfühlen der Gottheit ist dem Menschen vom Mutterleibe her eingepflanzt und nicht dem Menschen allein, der ganzen Natur; könnten die Tiere, ja die leblosen Wesen sprechen [945], sie würden Gott bekennen. Augustinus hat später dieses Zeugnis der Natur in einem berühmten Gleichnis ausgeführt [946]. Darum hält Arnobius eine Diskussion mit einem Gottesleugner oder Zweifler für überflüssig [947]. Aber fast so frevelhaft wie der Zweifel ist das Wagnis, Gott beweisen zu wollen [948]. Er ist der Schöpfer der unsichtbaren Dinge, unsichtbar, unbegreiflich, jenseits aller Kategorien, am besten durch Schweigen zu erfassen. Nur eines ist gewisser als jede Gewißheit: er ist reine Güte, frei von Zorn und Rachsucht, denn jeder Affekt würde sein unveränderliches und unsterbliches Sein angreifen [949]; darum kann nur Gutes von ihm ausgehen; das ist der eine Grundgedanke, der sich für Arnobius aus dem Wirrsal der Welt mit leuchtender Klarheit erhebt. Weil von Gott nur Gutes ausgehen kann, ist er nicht der unmittelbare Schöpfer dieser Welt. Diese schmutzige Schöpfung mit ihrem Ungeziefer und Gewürm, mit dem Ekel der geschlechtlichen Fortpflanzung erscheint dem Arnobius genau so wie dem Markion — die beiden stimmen hier fast wörtlich überein — des höchsten Gottes unwürdig [950]. Nennt man als Gegeninstanz die Würde des Menschen, seine göttliche Verwandtschaft, so schleudert der leidenschaftliche Rhetor solchem Größenwahn entgegen, daß der Mensch seinem Leibe nach Tier sei wie jedes andere, die Vernunft aber nicht so groß, weil sie nur in wenigen herrsche, auch nicht einzigartig in der Welt, denn die Tiere hätten ja auch Spuren von ihr; die Seelen seien

so jämmerlich, zum Bösen geneigt, wankelmütig, daß man unmöglich glauben könne, sie wären unmittelbar die Töchter des höchsten Gottes [951]. Mit der Platonischen Seelenlehre setzt er sich ausführlich auseinander. Platon hatte bekanntlich die Unsterblichkeit mit der Präexistenz in Verbindung gebracht und jene aus der Unverwüstlichkeit der Substanz bewiesen, die weder durch das Böse aufgerieben, noch durch Verkörperungen abgenützt werde, für die Präexistenz sich auf das Phänomen der Anamnesis berufen, d. h. des Findens von Einsichten ohne vorhergegangene Erfahrung, und zugleich angenommen, daß die Erkenntnis der Seele durch die Verbindung mit dem Körper getrübt sei und daß die sündhafte Seele nach dem Tode zu leiden haben werde. Doch die Anamnesislehre, meint Arnobius, beruht auf falscher Deutung. Platon übersieht, wieviel der ungebildete Sklave, aus dem im Dialog Meno ein geometrischer Lehrsatz herausgefragt wird, an mathematischen Einsichten aus dem alltäglichen Leben mitbringt [952]. Um die Wiedererinnerung von Erkenntnissen aus dem früheren Leben zu erweisen, müßte man eine andere Vorkehrung treffen. Im Anschluß an das Höhlengleichnis in Platons Republik und wohl auch an eine Herodoteische Erzählung [952a] stellt sich Arnobius vor, in einer unterirdischen Höhle wüchse ein Mensch seit seiner Geburt auf, am Leben erhalten durch die nötige Nahrung, sonst aber von Schweigen und Finsternis umgeben; was wüßte er, wenn er mit 20 oder 30 Jahren ans Licht käme? Gar nichts [953]. Also bringt die Seele aus dem Jenseits nichts mit, und was sie hat, empfängt sie durch Erfahrung. Arnobius vergißt dabei, daß nach seiner früheren Annahme die Gottesidee dem Menschen, ja der ganzen Natur eingepflanzt sein soll. Man könnte höchstens, wollte man den Widerspruch beseitigen, zwischen einer potenziellen und einer aktuellen Erkenntnis unterscheiden; die Gottesidee würde dann nicht durch die Erfahrung und die menschliche Umgebung in die Seele hineingetragen, sondern wäre in der Seele verborgen, bedürfte aber, um ins Bewußtsein zu treten, der äußeren Einwirkung. Das Platonische Argument aus der Substanz bekämpft er [954], indem er die drei Merkmale: Unsterblichkeit, Unveränderlichkeit, Leidensunfähigkeit — als untrennbar verbunden setzt. Wäre die Seele von unsterblicher Substanz, dann könnte ihr der Körper nichts anhaben: sie könnte nicht vergessen [955], nicht

leiden; das Leiden müßte sie allmählich aufzehren [956]. Die Seelenlehre Platons, den der christliche Rhetor übrigens mit Hochachtung nennt, ist deshalb auch gefährlich, weil sie sittliche Hemmungen einreißt. Wenn die Seele unverwüstlich ist und ihr nichts widerfahren kann, so ist der ein Narr, der sich nicht in die ausschweifendsten Genüsse stürzt; es ergeben sich also dieselben Konsequenzen wie aus der entgegengesetzten Lehre Epikurs, der den unterschiedslosen Untergang aller Seelen lehrt [957]. In Wahrheit ist die Seele in der Mitte zwischen Sterblichkeit und Unsterblichkeit (so wie Platons Eros im Symposion), ihrer Natur nach nicht unsterblich, aber fähig, durch göttlichen Willen unsterblich zu werden, wie der „heilige" Platon selbst im Timaeus lehrt. [958] Wer Gott erkennt, wird unsterblich; die Hinwendung zu Gott ist wie ein Leim für das gebrechliche Gefüge der Seele. Wer Gott ablehnt, verfällt dem Feuer; seine Seele schwindet allmählich dahin, qualvoll verzehrt. Das ist der zweite Grundgedanke in der Weltanschauung des Arnobius. Das Werk Jesu Christi besteht darin, daß er den Menschen die Kenntnis vom höchsten Gott, von Gott als dem letzten Schöpfer des Alls, mithin die Grundzüge einer physikalischen Theorie von der Welt und hauptsächlich die Lehre gebracht hat, daß der Mensch durch Erkenntnis Gottes unsterblich und selig werden könne. Das ist der dritte Grundgedanke. Christus ist wahrhaft Gott, Gott von der Wurzel aus [959]; das hat er nicht theoretisch, sondern durch seine Wunder bewiesen. Als Gott der reinsten Güte heilt er Gute und Böse. Er konnte nicht nur selber Wunder wirken, sondern auch die Fähigkeit dazu übertragen. Unerkannt von den Weltmächten kam er herab, als er aber im Tode den Leib ablegte, den ein winziger Teil seines allgegenwärtigen Wesens um sich trug, geriet die Natur in Aufruhr [960]. Die Inkarnation war notwendig, weil es keine andere Möglichkeit gab, mit den Menschen zu verkehren. Gestorben ist nicht der Gott, sondern der Mensch, den er umgenommen hatte, ähnlich wie wenn die von Apollon erfüllte Sibylle von Räubern erschlagen würde: nicht der Gott, sondern sein Werkzeug wäre vom Tod getroffen [961]. Arnobius stellt sich also das Verhältnis als ein Einwohnen Gottes im Menschen Jesus vor, ohne die Einzelheiten durchzukonstruieren. Wenn aber von Gott nur Gutes ausgeht, woher der Jammer der Schöpfung, das traurige

Schicksal, woher dann die Schwäche der Seelen? Das wissen wir nicht [962]. In letzter Linie muß wohl Gott Schöpfer sein, der unmittelbare Schöpfer aber ist ein Geist vom himmlischen Hofe, aus dem Geschlecht des Höchsten, jedoch weit von ihm entfernt [963]. Arnobius spricht auch andeutungsweise von bösen Geistern, die in den heidnischen Kulten spucken. Aber — ein Wissen davon gibt es unter den geschaffenen Geistern nicht [964]. Das Übel in der Welt stammt vielleicht aus der Materie oder es ist nur ein menschliches Phänomen, und was uns übel erscheint, ist vom Standpunkt des Weltalls vielleicht keines; sind wir denn so wichtig? [965] Der Schöpfer ist also, nach dem Bilde dieser Welt beurteilt, kein sonderlich hoher, kein sonderlich guter Geist. Gottes Erbarmen muß zu allen Zeiten retten, die Seelen der vorchristlichen Zeit sind darum nicht alle verloren. Warum kam der Heiland so spät [966]? Auch das ist ein Geheimnis [967]. Soviel kann der Mensch einsehen, daß es früh und spät vom Standpunkt der Unendlichkeit aus nicht gibt. Vielleicht war auch das Menschengeschlecht noch nicht reif, d. h. nicht gebrochen genug, um die Lehre von der Gnade zu erfassen, wenn nämlich an der Fabel etwas Wahres ist, daß ursprünglich Riesen auf Erden lebten. — Warum läßt Gott die Christen verfolgen? Nur soviel kann man sagen, er handelt nicht untreu, denn den Christen ist in dieser Welt kein Heil versprochen [968]. Tiefer noch als der Schöpfer steht die Macht, die in der Geschichte wirkt. Um das Volk zu erheben, das zum Verderben des menschlichen Geschlechtes geboren ist, hat sie den unschuldigen Erdkreis unterjocht [969]. Das Weltbild des Arnobius ist, wie gesagt, dem des Markion in mehreren Punkten ähnlich. Hier wie dort über einer schmutzigen Welt ein Gott der reinsten Güte; die Schöpfung ist nicht sein Werk; der Heiland, Gott aus der Wurzel, kommt in eine ihm fremde Welt, die ihn nichts angeht, weshalb er auch seinen Anhängern für diese Welt nichts verspricht. Er rettet die Seelen, indem er sie unsterblich macht. Nur ist bei Markion der in der Geschichte waltende Gott und zugleich der Schöpfer identisch mit dem Gott des Alten Testamentes und sein Volk sind die Juden, bei Arnobius, der den Schöpfer vom bösen Lenker der Geschichte trennt, verkörpert sich diese Weltmacht im römischen Staat.

L. Caecilius Firmianus Lactantius, geboren wahrschein-

lich in Afrika um 250, nach Hieronymus Schüler des Arnobius, den er aber nie erwähnt, später von Diokletian nach Nikomedien als Lehrer der Beredtsamkeit berufen, seit 301 Christ, stellte, als 303 die große Verfolgung ausbrach, seine Gaben in den Dienst der verfolgten Sache. Er schrieb über die Weltschöpfung, die Institutiones divinae (eine Apologie und zugleich ein Kursus christlicher Philosophie in sieben Büchern), von welchen er 315 einen Auszug machte, ein Buch vom Zorne Gottes und ein größeres Werk über die Todesarten der Verfolger. Sein Verdienst ist die zusammenhängende Darstellung des christlichen Weltbildes. Selbstständiger Denker ist er nicht, seine Widerlegungen sind bisweilen ungeschickt [970], seine Gelehrsamkeit ist lückenhaft.

Das Christentum ist ihm Philosophie oder Vereinigung von Religion und Philosophie. Wie die früheren Apologeten geht er darauf aus, den rationalen Charakter des Christentums nachzuweisen. Die Erneuerung dieses Unternehmens scheint ihm nicht überflüssig, denn Tertullian sei zu dunkel, Cyprian habe sich nicht genug auf Vernunftgründe gestützt und wirke deshalb nicht auf gebildete Heiden; Minucius Felix hätte Vortreffliches erreicht, wenn er ganz in die Sache eingedrungen wäre [971]. Erreichung der Wahrheit ist möglich; es ist nicht nötig, sich auf das bloße Streben nach Wahrheit zu beschränken, die radikale Skepsis vollends würde das Leben aufheben [972]. Die Erkenntnis stammt aus der Seele, die vom Himmel, die Unkenntnis aus dem Leibe, der von der Erde ist. Ebenso falsch ist, daß man nichts weiß, wie daß man alles wissen kann. Weil man über das Weltall, wie sich aus den widersprechenden Ansichten der Naturforscher ersehen läßt, nichts wissen kann, ist es zwecklos, ja verwerflich, darüber nachzudenken [973]; die Annahme von Antipoden, von der Rundheit der Erde erscheint dem christlichen Rhetor wahnsinnig [974]. Das dem Menschen angemessene Gut muß bloß für den Menschen und zwar für seine Seele gelten. Es liegt nicht in der Ausbildung des gesellschaftlichen und des Kunsttriebes, weil diese Triebe auch den Tieren zukommen [975]; es liegt in der Vereinigung von Religion und Weisheit; Religion ohne Weisheit führt zum Polytheismus, Weisheit ohne Religion zum Atheismus [976]. Drei Stufen der Wahrheit gibt es; die erste: Erkenntnis der falschen Religionen, die zweite: Erkenntnis der Einheit Gottes, seiner Macht und Vorsehung, die

dritte: Anerkennung seines Dieners und Boten, den er zur Belehrung gesandt hat [977]. Damit ist der Gedankengang und das Programm einer rationalen Theorie des Christentums richtig angegeben. Die Existenz eines göttlichen Wesens folgt aus der zweckmäßigen Einrichtung des Weltalls, seiner Größe, Schönheit, regelmäßigen Bewegung [978], der bis ins Einzelne gehenden Zweckmäßigkeit der Organismen [979]; die Einheit Gottes ergibt sich a priori aus dem Begriff der Vollkommenheit, a posteriori aus dem Eindruck, den die Welt macht. Gott muß als der ewige Geist höchst vollkommen sein, das vollkommenste Wesen muß alles in sich haben, daher kann es kein gleich ewiges Wesen neben dem vollkommensten geben. Mehrere Götter würden einander bekriegen, nur eine einheitliche Leitung verbürgt die Ordnung der Welt [980]. — Die beiden ersten Stufen des Denkens sind mit natürlicher Vernunft erreichbar und erreicht worden, nicht nur die Propheten, auch Dichter, Sibyllen, Philosophen haben die Existenz, die Einheit, die Macht Gottes verkündet, so groß ist die Kraft der Wahrheit [981]. Von jeder Stufe kann das Denken wieder abgleiten; wer die Irrigkeit einer Religion durchschaut, hat damit die Wahrheit noch nicht gefunden, wer die Einheit Gottes erkennt, muß noch nicht seine Persönlichkeit und seine Vorsehung entdeckt haben [982]. Die heidnischen Religionen sind teils durch die Vergötterung verdienstvoller oder nicht verdienstvoller Menschen, teils aus Verherrlichung menschlicher Eitelkeiten entstanden. Die heidnischen Philosophen haben teils im Kampfe gegen die Volksreligion jede Religion verworfen (Atheismus, Irrtum auf der ersten Stufe), teils trotz besserer Einsicht der Volksreligion nachgegeben (einer der Irrtümer auf der zweiten Stufe) [983]. In den Institutiones fertigt er die Philosophen, die er nur aus zweiter Hand kennt, von oben herunter ab, später ist sein Urteil ruhiger. Die Epikureische Leugnung einer Vorsehung muß er natürlich verabscheuen [984]. Mit Sokrates sympathisiert er in der Ablehnung der Naturphilosophie, bei Pythagoras und den Stoikern gefällt ihm die Unsterblichkeitslehre, bei Platon, daß er die Tugend auf Gleichheit gründet. Aber er verwirft die Sokratische Skepsis — als solche faßt er das Sokratische Nichtwissen auf —, die Pythagoräische Seelenwanderung, die Platonische Weibergemeinschaft [985]. Gegen alle Philosophen gilt, daß sie nur in beschränktem Kreise lehrten

und wirkten und ihre Vorschriften kein Gewicht haben [986]. Mit nicht geringerem Nachdruck als den Polytheismus der Volksreligion bekämpft Laktanz einen andern Irrtum der zweiten Stufe, den Deismus der Stoiker (vielleicht denkt er auch an Arnobius, jedenfalls aber an die Gnostiker), die Meinung nämlich, es sei der Güte Gottes nur würdig, Gutes zu erweisen, nicht aber zu zürnen: als ob es möglich wäre, sich am Guten zu erfreuen, ohne das Böse zu verabscheuen. Gott belohnt die Gerechten, weil er das Gute liebt, und bestraft den Sünder, weil er das Böse haßt. Die Strafe ist kein Racheakt, sondern Herstellung des Rechten. Über das Bedürfnis nach Rache, das aus dem Ingrimm und Schmerz über einen erlittenen Schaden entspringt, ist Gott erhaben [987]. — An der Trinität hat Laktanz kein spekulatives Interesse. Vielleicht veranlaßt ihn auch die Zurückhaltung gegenüber dem größeren Publikum, vom Hl. Geiste ganz zu schweigen. Er spricht vom Sohne, einem heiligen und unverderblichen Geiste, der, von Gott vor der Schöpfung gezeugt, allein unter allen hervorgegangenen Geistern selbst Gott ist, mit eigenem Bewußtsein *(sensus)* und eigener Weisheit ausgestattet, also vollendete Person, auch Wort oder Logos genannt [988]. Seine Verbindung mit dem Vater ist so innig, daß er und (offenbar durch ihn, so daß er auch Schöpfungsprinzip ist, was Laktanz aber nicht ausführt) alle Dinge in Gott enthalten sind, der Geist und Wille des Einen im anderen ist, ja daß in beiden Ein Wille ist, beide Ein Gott. Was im Vater ist, fließt zum Sohne, was im Sohne ist, ist vom Vater herabgestiegen (also eine absteigende Emanation, denn Laktanz sagt nicht, daß es zum Vater zurückfließe). Die Welt ist von Gott geschaffen, wie Platon richtig erkannte [989], hat Anfang und Ende und wird sich nicht in ewiger Wiederkehr erneuern [990]. Das Ziel der Schöpfung ist, wie auch die Stoiker wußten, der Mensch. Die Erinnerung an den ursprünglichen Glückszustand hat sich in der heidnischen Sage vom goldenen Zeitalter erhalten. Von einem Menschen stammen alle Menschen ab, die Seelen werden aber neu geschaffen [991]. Die Theorie über den Urzustand, daß die ursprünglich rohen und hilflosen Menschen durch die Not einander näher gebracht wurden, und die andere, die einen natürlichen sozialen Trieb annimmt, irren beide darin, daß sie von einer ursprünglichen Vielheit des Menschengeschlechtes ausgehen [992]. Über die

Sünde spricht Laktanz sehr Manichäisch. Außer dem Sohne nämlich ging aus Gott, diesmal durch Schöpfung, ein zweiter Geist hervor, der aus Neid gegen den erstgeborenen Sohn Gottes böse wurde [993]. Durch ihn kam die Sünde in die Welt. Aber auch der Leib soll nach Laktanz die Ursache gewesen sein, denn diesem haftet das Böse an, so wie der Seele Licht, Leben und Gerechtigkeit [994]. Ferner soll das Böse aus der freien Wahl stammen, endlich in der Konstitution der Welt begründet sein, die aus Gegensätzen zusammengesetzt ist, welche sich gegenseitig fordern. Laktanz wirft, ohne es zu merken, drei Theorien zusammen, die der schöpferischen Freiheit, die des ursprünglichen Dualismus und die einer letzten Harmonie, welche im Gleichgewichte der Gegensätze besteht. Anderseits spricht er in dem Werke über die Schöpfung vom menschlichen Leib und seinen Organen, sehr im Gegensatz zu Arnobius, mit sachlichem Interesse und sympathischer Offenheit und mit einer Freude am göttlichen Kunstwerk, die von dem begeisterten Hymnus des Augustinus nicht allzu weit entfernt ist. Alles in allem, kann man sagen, überwiegt die Anerkennung des Leibes. Unklar ist auch, was der Tod in der Welt bedeute. Wenn Laktanz behauptet, die Menschen seien sterblich, damit auf der beschränkten Erde eine große Zahl von Seelen verkörpert werden könne, so klingt das, als wäre die Sterblichkeit von Anfang an geplant [995]. — Aus der Schöpfung durch Gott und der gemeinsamen Abstammung von einem Menschen ergeben sich zwei Pflichten: die Vereinigung mit Gott oder Religion und die Vereinigung mit dem Menschen oder Humanität. Diese besteht darin, daß man den Menschen liebt, weil er Mensch ist, nicht aus der Erwägung des erwarteten Nutzens oder in der Hoffnung auf Vergeltung oder aus Prahlsucht [996]. Eine Haupttugend ist die Gastfreundschaft [997]. Andere wichtige Pflichten sind Freikauf von Gefangenen, Schutz der Witwen und Waisen, Bestattung von Armen und Fremden, weil es unwürdig wäre, wenn Gottes Ebenbild von wilden Tieren zerfleischt würde. Die Armut soll man nicht fürchten. Wohltat tilgt Sünden, doch soll man nicht im Vertrauen darauf sündigen [998]. Die Menschen müssen die Mühsal des Lebens sich gegenseitig erleichtern. Nach antiker Moral darf man den Freund nicht belügen, nach christlicher niemanden. Auch dem Schädling soll man nicht schaden [999], der Gerechte wird deshalb auch

nicht Kriegsdienste leisten [1000]. Den schwierigen Pflichtenkonflikt, in den der Gerechte gerät, wenn sein eigenes Leben nur durch den Tod eines anderen gerettet werden kann, z. B. in der Schlacht, oder bei einem Schiffbruch, wenn eine Planke nicht für zwei Menschen Platz hat, löst Laktanz rigoros: der Gerechte wird lieber sterben als töten [1001], denn die Tugend verliert ihren Lohn nicht [1002]. Es gibt drei Stufen der Tugend: das Vermeiden von schlechten Werken, von schlechten Worten, von schlechten Gedanken [1003]. — Die Affekte und Triebe sind natürlich und zum Erwerb der Lebensnotwendigkeiten gegeben, wie die Peripatetiker richtig erkannt haben, im Gegensatz zu den allzu strengen Stoikern [1004]. Mitleid ist sittlich [1005], die Furcht Gottes, auch ein Affekt, sogar eine große Tugend [1006]; völlige seelische Ruhe wäre Tod, Leben ist Ruhelosigkeit [1007]. Die Geschlechtslust dient der Fortpflanzung, der Zorn, um die Sünden derer zu unterdrücken, die in unserer Macht sind; die Sinne sollen den Zwecken des Lebens untergeordnet sein, nicht dem Genuß, die Tugend soll die Lust überwinden. Beispiele schändlicher Augenlust sind die Freude an grausamen Schauspielen und an Hinrichtungen, weshalb es unsittlich ist, jemanden eines Kapitalverbrechens anzuklagen. Man fühlt hier, daß ein Augenzeuge der Christenverfolgungen spricht. Musik ohne begleitende Worte macht die Ohren genußsüchtig, ist daher zu vermeiden. Die Sünden des Geschmacks und Geruchs sind Freude an Leckereien, Salben und Kränzen [1008]. Der Tastsinn hängt eng mit der Liebeslust zusammen und ist der Vermittler heftigster Gefühle, sei es, damit das Menschengeschlecht sich stärker vermehre, sei es, damit das Lob der Selbstbeherrschung umso größer sei. Diese Gefühle hat sich der Teufel mit ganz besonderem Erfolg zunutze gemacht und die herabwürdigende Prostitution und die widernatürlichen Laster erfunden. Doch darf man auch nach der Sünde nicht verzagen, Bekehrung ist möglich [1009]. Die Pflicht gegen Gott besteht im Opfer; dieses ist zweifach: ein immerwährendes, die Reinheit des Herzens, und ein gelegentliches, Lob und Hymnus. Der einzige Gottesdienst ist das sittliche Leben [1010].

Die Tugend hat ihr Ziel nicht in sich, sondern in dem von Gott bestimmten jenseitigen Lohn, ohne welchen das tugendhafte Leben sinnlos wäre [1011]. Platon und Aristoteles, welche die Tugend auf sich selbst stellen wollten, haben ge-

irrt [1012] und deshalb nicht ins Weite gewirkt. Darauf allein gründet Laktanz seine Überzeugung von der Unsterblichkeit; sie ist ein Postulat, dessen Giltigkeit hauptsächlich durch die Zeugnisse der Hl. Schrift verbürgt wird [1013]. Die Platonischen Beweisgründe aus der Selbstbewegung der Seele und aus ihrer Fähigkeit, Geistiges zu erfassen, scheinen ihm nicht hinreichend; vielleicht steht Laktanz hier auch unter dem Einfluß der Kritik des Arnobius. Das Denken kann nur die Möglichkeit eines körperlosen Seins dartun; wie der körperlose Gott, kann auch die Seele ohne Leib bestehen. Die Seele wird weiter leben, damit sie den ewigen Gott erkennen und verehren kann — gleichfalls eine Wendung, die an Arnobius erinnert. Die Welt ist um des Menschen willen da, der Mensch für die Unsterblichkeit, die Unsterblichkeit zur ewigen Verehrung Gottes. — Da die menschlichen Kräfte nicht ausreichten, die Grundlage des Lebens, Erkenntnis und Verehrung Gottes zu finden, ließ Gott den wahrheitsuchenden Menschen nicht länger irren, sondern zeigte ihm durch Offenbarung den Weg zum ewigen Leben[1014]. Früher war die wahre Religion bei den Juden, jetzt ist sie bei den Christen. Das Alte Testament weist auf den Erlöser hin und bekundet auch selbst seine vorübergehende Geltung. Die Inkarnation des Sohnes Gottes ist zweckmäßig und Gottes würdig. Um die Menschen zu unterweisen, mußte ein Himmlischer kommen, wer aber die Tugend lehrt, muß sie auch üben und in Leiden und Tod erproben. Darum mußte der Lehrer ein Mensch sein und er mußte für seine Lehre leiden und sterben — eine stilreine rationale Deutung. Das aufgerichtete Kreuz bedeutet, daß der erhobene Heiland allen Völkern sichtbar sein soll. Wunderbar ist die Macht des Kreuzes über Dämonen [1015]. Mit der Ankunft Christi hat prinzipiell das goldene Zeitalter begonnen, die Gerechtigkeit ist zurückgeführt, freilich vorläufig noch wenigen zuteil geworden [1016]. Arme und Reiche, Freie und Sklaven sind gleich, nur der Tugend nach verschieden [1017]. Aber völlig sind die Unterschiede nicht aufgehoben, die Leiden sind nicht getilgt, es ist eben die Tugend nicht erkennbar ohne ihr Gegenteil und nichts vollkommen ohne feindliche Erprobung. Die Dämonen hassen das Christentum, hetzen die öffentliche Meinung auf, stiften Ketzereien. Die wahre Religion scheint machtlos. Aber Gott läßt die Verfolgungen zu, damit der Götterkult diskreditiert werde

— denn es ist ein Zeichen von Schwäche, daß er Gewaltmaßregeln zu seinem Schutze braucht [1018] — und das Christentum neue Anhänger gewinne [1019]. Wie anders verhalten sich die Christen! Sie verlangen nicht, daß jemand ihren Gott unfreiwillig verehre, weil sie glauben, daß Gottes Majestät selbst die Verachtung ahnden könne. Auch für die Verfolger kommt ein Tag der Rache [1020] (Laktanz hat darüber eine eigene Schrift verfaßt [1021]). Nach Seneca steht das römische Volk seit dem Kaisertum im Greisenalter; da bleibt nur der Tod übrig, er wird nicht lange auf sich warten lassen [1022]. Das Weltreich wird zerfallen, die Teile des Reiches werden sich bekriegen, Not und Seuche die Menschen noch mehr aufreiben [1023]. Nachdem ein vom Teufel gezeugter Verführer den gottgesandten Propheten gemordet hat, öffnet sich am Ende der 6000 jährigen Weltzeit in finsterer Nacht der Himmel, Gott kommt zum Gericht, besiegt und bestraft den Antichristen und erweckt die gerechten Toten zur Teilnahme an dem tausendjährigen Reich. Nach Ablauf dieser Zeit werden die Dämonen noch einmal freigelassen, alle Völker erheben sich gegen die Herrschaft der Frommen, diese verbergen sich drei Tage in den Höhlen der Erde, kommen dann hervor, vernichten die Gottlosen, alle Toten stehen auf, die einen zur ewigen Qual, die anderen, in Engelähnlichkeit verwandelt, zur ewigen Freude [1024]. —

Es folgen nun die wichtigsten von den Kirchenschriftstellern des Jahrhunderts, die um Athanasios und Areios am Kampf um die Christologie teilgenommen haben. Wiederholungen sind unvermeidlich, denn das Thema ist überall das gleiche, aber es ist besser, die Weltanschauung jedes Schriftstellers in ihrer inneren Ordnung darzustellen, als die Gesamtmasse der Gedanken in Problemgruppen aufzulösen und in jedem der Kapitel — Lehre von Gott, von der Welt, vom Menschen, von der Geschichte, der Erlösung und den letzten Dingen — die individuellen Varianten anzuführen.

Eusebios [1025], um 263 wahrscheinlich in Kaisareia, seinem späteren Bischofssitz, geboren, Bewunderer des Origenes, dessen wissenschaftlicher Geist in der palästinensischen Stadt nachwirkte, wegen der innigen Freundschaft mit seinem geistigen Führer Pamphilos († als Märtyrer 307) zum Unter-

schied von dem gleichnamigen Bischof von Nikomedien zubenannt der Eusebios des Pamphilos, war ein gelehrter Mann, aber von der Fülle gedrückt und unklar, in der Gedankenwelt des Origenes lebend, seinem Interesse nach nicht in erster Linie Theologe, sondern Historiker und als solcher ein Feind der Juden und Freund der Römer und begeisterter Verehrer Konstantins; für die christliche Wissenschaft wichtig durch seine Chronik und seine Kirchengeschichte. Von theologischen Schriften sind zu nennen: die verlorenen Bücher gegen Porphyr, die verlorene „Kirchliche Vorbereitung" und die beiden erhaltenen Werke: Evangelische Vorbereitung und Evangelische Beweisführung, die 2 Bücher gegen Markellos, die 3 Bücher über die kirchliche Theologie. Seine Stärke ist die Schriftkunde und das reiche Wissen; spekulative Kraft hat er nicht, die Tragweite des christologischen Streites blieb ihm verborgen, weshalb er es an fester Haltung fehlen ließ. Aus der Vielseitigkeit der Origenistischen Lehre stammt die Unklarheit hinsichtlich des Verhältnisses der schöpferischen Funktion des Logos zu der erlösenden, das platonisierende Urteil über die Nichtigkeit und Unwürdigkeit der Schöpfung und seine Spekulationen über den Urzustand des Menschen. Unausgeglichen sind auch seine Theorien über die Entwicklung der Geschichte bis zum Erlöser. — Der Vater ist anfangslos, von ihm zum Zweck der Schöpfung gezeugt, aber mit selbständiger Hypostase ausgestattet ist der Sohn, auch Logos genannt [1026], der Substanz nach vom Vater verschieden [1027], nur im Willen geeinigt [1028]. Unergründlich wie der Hervorgang des Sohnes aus dem Vater ist auch die Schöpfung aus dem Nichts [1029]. Der Logos ist Mittler [1030] zwischen der Herrlichkeit des Vaters und der Nichtigkeit des Geschöpfes, schon als Schöpfer ein *σωτήρ* [1031], ohne dessen Dazwischenkunft die Natur, die Engelwelt mit inbegriffen [1032], den Glanz des Vaters nicht ertragen könnte — Origenismus in verkleinertem Maßstabe. [1033] Eusebios will, wie man sieht, das Erlösungswerk schon auf das ursprüngliche Amt des schöpferischen Logos zurückführen; dabei entgeht ihm die Vieldeutigkeit des Wortes *σωτήρ*, Erhalter, Erretter, Erlöser; erhalten wird etwas Bestehendes; gerettet wird etwas Bestehendes, dessen Bestand bedroht ist, erlöst wird etwas aus einem Zustand, der ist, aber nicht sein soll, zu einem Zustand, der sein soll, aber noch nicht ist.

Wenn der Logos schon bei der Schöpfung die Natur errettet, so sichert er ihren Bestand gegenüber der vernichtenden Erhabenheit des höchsten Gottes; wenn der Logos später die Natur erlöst, so befreit er sie aus der Macht des Bösen. In dem Gedanken von der Unwürdigkeit der Welt steckt ein Rest von Platonischem Dualismus. Das Einwohnen des Logos im Kosmos sieht Eusebios deshalb als freiwillige Erniedrigung an [1034], auch hierin eine Mildtat, die dem inkarnierten Erlöser zugeschrieben wird, schon auf den welterhaltenden Logos übertragend. Er steht zur Welt wie die Platonische Weltseele und wird von dem Autor auch mit der Seele verglichen [1035], die den Körper belebt. Vom Amt des göttlichen Pneuma, dem Eusebios in der Urzeit keine Stelle anzuweisen vermag, weiß er mit Origenes nur soviel zu sagen, daß es in den Heiligen wohnt, durch den Sohn denen vermittelt, welchen der Vater es mitteilen will [1036]. Es ist Geschöpf, durch den Sohn aus dem Vater hervorgegangen [1037], und ebenso vollkommene Person wie der verherseiende Logos, was Eusebios in scharfer Polemik gegen Markell betont. — Die geistigen Wesen bilden eine hierarchische Ordnung. Vom Menschen und seiner Geschichte gilt für Eusebios sowohl das neuplatonisch-Origenistische Axiom der kosmischen Dekadenz, daß die ersten Dinge Sprößlinge der Vernunft [1038], die späteren der Unvernunft sind, wie die Paulinische Lehre des Aufstiegs von der Kindheitsstufe zur Geistesstufe. Der Mensch war demnach ursprünglich rein geistig, vollkommener als der später verkörperte Mensch, aber unvollkommener als die älteren geistigen Mächte; er war im Stadium der Kindheit. Bei geziemendem Verhalten wäre er nicht verkörpert, sondern trotz seiner Kindheitsstufe unter die Vollkommenen gerechnet worden [1039]. Infolge der Sünde aber mußte er, vergänglich und auflöslich geworden, einen sterblichen Leib anziehen, auch das durch das Mitleid des Vaters, damit er nicht für alle Zeit an das Böse gebunden sei. Trotz dieser Erniedrigung, aus welcher der Tod eine Rettung ist, findet Eusebios die Stellung des Menschen erfreulich. Ihn zeichnen aus die Herrschaft über die Tiere, das gesellige Leben, die gesetzliche Ordnung, die Wissenschaften, besonders das Interesse für die Geschichte, die Künste, in denen er die schöpferische Tätigkeit Gottes nachahmt. In schöner Steigerung beschließt Eusebios seinen Hymnus damit, daß

der Mensch sich im Gebet mit Gott verbinden und die gewaltigen Taten des Logos erkennen kann [1040]. — Die Engel als minder vollkommene Wesen gehen ganz in der Leitung der Völker auf, die ihnen anvertraut sind, der überlegene Logos liebt sowohl jede gottgeliebte Seele als auch das ganze Menschengeschlecht. Zunächst ließ er durch Moses und die Propheten den Menschen nur schwache Lichtstrahlen zuteil werden, indem er, um dem polytheistischen Wahn zu wehren, in der alten Offenbarung das Geheimnis der göttlichen Hypostasen verschwieg [1041]; es ist nicht zulässig, wie Markell tut, sich für die Monarchie Gottes ohne weiteres auf das Alte Testament zu berufen [1042]. Es fehlte aber auch dort nicht an Andeutungen einer reicheren Gotteslehre, einer zu erwartenden weiteren Offenbarung; Eusebios hat diese Hinweise mit großem Fleiß zusammengestellt [1043]. In sittlicher Hinsicht mangelhaft ist das alte Gesetz u. a. darin, daß es Reinigung für unfreiwillig begangene Fehler vorschreibt [1044]; zur Weltreligion war es aber auch deshalb ungeeignet, weil es Bestimmungen enthält, wie zum Beispiel die Wallfahrt zu jedem Feste nach Jerusalem, die nur in einem kleinen Lande ausführbar sind [1045]. Schließlich vermochten die schwachen Lichtstrahlen nichts mehr gegen das hereinbrechende Dunkel [1046]. Die geistige und sittliche Entwicklung bis zum Logos ist also in dieser Hinsicht eine zunehmende Verfinsterung [1047]. Noch spärlicher sind die Lichtblitze bei den übrigen Völkern. Über die heidnische Unsittlichkeit und Vielgötterei spricht er in der herkömmlichen Weise [1048]. Von den Philosophen tadelt er natürlich die Epikureer [1049], aber auch Aristoteles [1050], weil er die Vorsehung einschränke und nicht an die Unsterblichkeit der Seele glaube [1051]; in der Platonischen Theologie findet er Grundgedanken seiner eignen wieder: das Gute als erste Ursache des Alls [1052] (Timaeus, Staat), den zweiten Gott als Schöpfer (Timaeus), den Logos als Herrscher der Welt [1053] (Philebus); auch die spiritualistische Seelenlehre sagt ihm zu. Und doch habe Platon sich aus Menschenfurcht dem Volksglauben anbequemt, weshalb er mehr zu tadeln sei als die übrigen [1054]. So verdunkelt der Geist, so wild war das Leben. Ursprünglich kämpften alle gegen alle. Das römische Reich hat endlich Frieden geschaffen. Daß dieser Friedenszustand zusammenfiel mit der Ankunft des Erlösers, ist höhere Führung [1055]. Die politische Entwick-

lung und mithin auch ein Teil des sittlichen Lebens vollzieht sich also in einem Aufstieg bis zur Ankunft des Erlösers. Unausgeglichen stehen neben einander einerseits der zunehmende Verfall, anderseits die allmähliche Vorbereitung auf den Erlöser. In wirksamer Rede läßt nun Eusebios den Logos selbst den Gegensatz des alten und des neuen Gesetzes darstellen. [1056] Er mußte im Fleische erscheinen, um sich den sterblichen Menschen zeigen zu können [1057]. Auch in der Verkörperung blieb der Logos mit unverringerter Kraft beim Vater. Den Tod des Erlösers will Eusebios gegen das heidnische Messiasideal als eine angemessene Veranstaltung dartun. Ein plötzliches Verschwinden hätte die Unsicherheit einer Halluzination zurückgelassen [1058], hätte die Jünger nicht gelehrt, den Tod zu verachten [1059], hätte nicht durch Auferstehung und Todesüberwindung die göttliche Herkunft des Heilandes erwiesen [1060]; das große Opfer für die ganze Menschheit wäre nicht gebracht worden [1061]. Nur durch Tod und Auferstehung des Herrn konnten die Jünger von der Wiedergeburt nach dem Tode überzeugt werden und nur aus gewaltiger Überzeugung konnten sie die Kraft schöpfen zum furchtlosen Kampf gegen das Heidentum. Denn aus der Furcht vor dem Tode und zugleich aus dem Glauben an die völlige Sterblichkeit stammen die heidnischen Verirrungen [1062]. Die Gottheit des Erlösers erweist sich nachträglich aus seinen Wirkungen, der Askese, Todesverachtung bei Männern, Frauen und Kindern, Verbreitung der Lehre über die ganze Erde, dem Aufhören des Götzendienstes [1063]; aus der Predigt der Apostel, die Eusebios im Vergleich zur heidnischen Bildung nicht sonderlich mächtig findet, läßt sich dieser Erfolg nicht erklären [1064]. Hier liegt eine tiefere Ursache vor: die Gottheit des Logos. Der Logos erneuerte die ursprüngliche Frömmigkeit, die älter ist als der Gegensatz von Judentum und Heidentum [1065]. Doch in einem wichtigen Punkt weicht sein Gesetz von jedem alten Sittengesetz ab. Das neue Gesetz schätzt die Askese, für die Alten war die Fortpflanzung ein Gebot. Damals war eben die Welt am Anfang, daher war es nötig, an die Nachkommenschaft zu denken, auch war das Leben einfacher, die Menschen hatten deshalb Zeit, sich sowohl um Gott, als um das Hauswesen zu kümmern; heute ist das Leben verwickelt, viele Dinge zerstreuen den Geist; und die Welt

treibt dem Ende zu [1066]; aber das Reich Christi wird kein Ende nehmen [1067].

Markellos von Ankyra[1068] war bereits ein Greis, als er an der Seite des Athanasios in den Kampf eintrat; schon 314 auf der Synode in Ankyra nahm er gegen den Arianismus Stellung. Später verfaßte er ein umfangreiches Werk gegen den gewandten, halb Arianisch gesinnten Sophisten Asterios aus Kappadokien, von dem nur Bruchstücke erhalten sind. An dem Satze des Areios: Der persönlich vorherseiende geschaffene Logos ist der Erlöser — war dem Athanasios anstößig das Beiwort geschaffen, dem Markell außerdem auch die persönliche Präexistenz. Die beiden verbündeten Theologen stimmten darin überein, daß sie den höchsten Gott selbst für den Erlöser hielten. Das bekannte Athanasios, ohne es philosophisch auszubauen, Markell, indem er die Logoslehre des Sabellios erneuerte. Der nicht persönliche Logos ist nach ihm wesenseins mit dem Vater, weil er als Dynamis nicht von der Substanz des Vaters getrennt werden kann, so wie auch die Vernunft des Menschen sich nicht real von seiner Substanz loslösen läßt. Erst durch die Inkarnation ist diese Dynamis Person und Sohn Gottes geworden. Die Erlösung also, nicht die Schöpfung ist das eigentliche Werk des wesensgleichen Logos, das Werk, in dem er sich vollendet. Scharf hebt sich diese Auffassung von der des Areios ab, daß Gott zunächst zum Zweck der Schöpfung den Sohn schuf; doch wird sich zeigen, daß auch Markell den Zusammenhang zwischen Erlösung und Schöpfung aufrecht erhält [1069]. Vor der Schöpfung herrschte eine Art Stille, das Wort war in Gott verborgen. Markell vermeidet für diesen Logos vor der Inkarnation den Ausdruck Sohn Gottes [1070], den er nur in dem Briefe an Papst Julius schon für den Logos verwendet [1071], aus Konnivenz, um seine Rechtgläubigkeit zu bekunden. Als Gott die Schöpfung beschlossen hatte, entwarf er in sich das Bild seines Werkes, wie ein Künstler tut; der Logos, mit dem er arbeitete, nahm die vorbildlichen Ideen aus den Gedanken des Vaters und übertrug sie auf das Werk [1072]. Unmerklich drängt das Gleichnis, wie man sieht, zur Personifikation; ohne daß der Denker es will, stellt er sich den Logos als handelnde Person vor, so daß zuletzt zwei Weltbildner dastehen, zwei schöpferische Intelligenzen, der Vater und der Logos. Aber nur in der Phantasie vollzieht sich diese Ver-

lebendigung des Logos, nicht im Bereich der bewußten Abstraktion. Alle Stellen des Alten Testamentes, an denen von einer Schöpfung oder Zeugung oder Gründung des Logos die Rede ist, bezieht der Bischof von Ankyra auf die künftige Fleischesannahme und läßt nur die ausgesprochen monotheistischen Stellen gelten [1073]. Vor der Geburt war der Logos eine unpersönliche Kraft [1074]; was vor der Menschwerdung an Göttlichem zur Erleuchtung der Menschen herabkam, war nicht Logos, sondern Pneuma [1075].

Auch nach der Inkarnation blieb der Person und Sohn Gottes gewordene Logos mit dem Vater wesenhaft vereinigt. Die Worte: „Ich und der Vater sind Eins" beziehen sich nicht, wie der halbarianische Gegner Asterios will, auf die Übereinstimmung in Wille und Tat, sondern darauf, daß der Logos noch immer eine Kraft des Vaters, daher mit dem Vater wesenseins ist [1076]. In dem Bestreben, zu widerlegen, geht Markell soweit, zu sagen, daß Jesus Christus tatsächlich nicht in jedem Augenblick von dem gleichen Willen erfüllt war wie der Vater, sonst hätte er nicht flehen können: „Vater wenn es möglich ist..." Markell erklärt diese Anwandlung aus der Schwäche des Fleisches [1077], ohne sich klar zu machen, ob wirklich das Fleisch den unpersönlichen Logos zu einer Person konstituieren, ob eine Person mit eignem Willen noch als Dynamis der väterlichen Substanz vorgestellt werden kann. Da die Erlösung den Menschen nicht nur wiederherstellt, sondern zum Mitthroner Gottes erheben soll, so war kein anderer als der Logos zu dem Werke der Erlösung berufen, denn durch die Worte, die er bei der Schöpfung zum Vater sprach: „Machen wir den Menschen ..." hatte er die Haftung übernommen, daß der Mensch sein letztes Ziel, die Vergottung, erreichen werde. Die Leibesannahme möchte Markell am liebsten für etwas Vorübergehendes ansehen. Leib ist Knechtesgestalt [1078]. Weil aber die Überlieferung dafür ist, daß der Leib bleibe, lehnt Markell nicht glatt ab, sondern begnügt sich mit dem Bekenntnis des Nichtwissens [1079]. In der Richtung seines Denkens läge die Ablehnung. Er geht ja noch viel weiter: das Reich Christi wird ein Ende haben, dann wird Christus selbst dem Vater untertan sein [1080]. Das klingt so und ist von Eusebios [1081] so aufgefaßt worden, als ob Markell ein Aufhören der Persönlichkeit des Logos und aller Individualität, alles Einzelwesens, aller Seelen und so die Zusammenschüt-

tung (Synchysis) aller Dinge lehrte. Aber Markell wird wohl gemeint haben, daß mit allen geschaffenen geistigen Wesen auch der individualisierte Logos und Sohn Gottes weiter bestehe, so daß die Gottheit selbst durch Schöpfung und Erlösung bereichert wäre, eine zwar nicht ausgesprochene, aber unvermeidliche Konsequenz seiner Lehre. Wie vor dem Erscheinen des Sohnes, so wirkt auch nachher das Pneuma als erleuchtende Macht. Endlich kehrt auch dieses in Gott zurück. Die Lehre des Markellos steht der des Sabellios sehr nahe, nur daß Sabellios, indem er die Stoischen Begriffe der Entfaltung und Zusammenfaltung Gottes benutzt, Schöpfung und Erlösung als vorübergehende Erscheinungen hinstellt. Markellos hat diese Konsequenz, wie angedeutet, kaum gezogen, aber auch die entgegengesetzte, daß durch Schöpfung und Erlösung die Gottheit bereichert werde, nicht ausgesprochen. Beide Systeme kommen der früher angeführten Hilfskonstruktion eines überindividuellen Gedankens, der in das historische Einzelwesen Jesus Christus eingeht, sehr nahe. Markellos stößt sich auch nicht an den menschlichen Schranken des Erlösers. Aber er denkt sich die Inkarnation so, daß sich der Logos individualisiert, nicht so, daß ein überindividueller Gedanke die Seele Jesu ergreift und treibt. Auch liegen die Schranken nach seiner Meinung im Fleische begründet, nicht in dem in die Zeit gebannten Bewußtsein. Nach Markell ist der Logos deswegen zum Erlösungswerke berufen, weil er bei der Schöpfung für das gute Gelingen haftet. Im Vordergrund steht also der Gedanke, daß sich der Logos im Erlösungswerke vollende, im Hintergrunde die alte kosmologische Lehre, daß dieses Werk schon bei der Schöpfung der leitende Gedanke war.

Marius Victorinus[1082] aus Afrika wirkte in Rom als gefeierter Rhetor und trat in hohem Alter im Jahre 355 zum Christentum über. Aus seiner heidnischen Zeit stammen u. a. Übersetzungen des Isagoge des Porphyrios, der Kategorien und der Schrift *Περὶ ἑρμηνείας* des Aristoteles, aus seiner christlichen Zeit mehrere Bücher gegen die Arianer und Manichäer und Erklärungen zu Paulusbriefen. Hieronymus hält nicht viel von seiner theologischen Bildung, Augustinus gedenkt seiner mit ehrenvollen Worten. Beachtung verdient er jedenfalls als eine interessante Übergangserscheinung vom Neuplatonismus zum Christentum.

Er drückt sich unklar aus, sowohl weil die lateinische Sprache der Subtilität griechischer Begriffe noch nicht gewachsen ist — kaum ein zweiter Lateiner hat so viele griechische Wörter und Wendungen in den Text gemischt wie er — als auch, weil er selbst noch mit dem Gedanken ringt; doch sind z. B. die späteren Bücher gegen die Arianer klarer als die ersten. Er geht aus, nach neuplatonischer Art, von dem überreichen Gott, der jenseits von Sein und Nichtsein ist, und verliert sich in Bemühungen, sein inneres Leben zu beschreiben. Er versucht es mit verschiedenen Begriffen, mit dem Gegensatz von Potenz und Aktualität, von Übersein und Sein, von Ruhe und Bewegung, von Stille und Rede, um die ursprüngliche innere Spannung zu bezeichnen[1083], und jeder Begriff, den er herausgreift, wird ihm sogleich zum Symbol für das Ganze der Gottheit, so daß die Begriffe für die Phasen des göttlichen Lebens miteinander wechseln und ständig ineinander übergehen. Am deutlichsten hebt sich die Dreiheit von Sein, Leben und Erkennen heraus. Der Vater ist das Sein[1084]; insofern dieses Sein in Bewegung gerät und lebt, ist es der Sohn; insofern dieses Leben sich erkennt, ist es der Geist[1085]. Gott ist das ursprüngliche Leben, aus dem das Leben aller Wesen stammt[1086]. Victorin sagt bisweilen: Gott ist das ursprüngliche Leben aller Wesen selbst. Dieses Leben ist in ewiger Gegenwart: Ewigkeit ist nichts anderes als ewige Gegenwart, als beharrendes unveränderliches Jetzt. Ein Abbild ist darin zu erblicken, daß das beschränkte Leben gleichfalls in der Gegenwart stattfindet. Wir erleben nicht Vergangenheit, nicht Zukunft: wir erleben Gegenwart. Ein bloßes Abbild der Ewigkeit ist der erlebte Augenblick insofern, als er verschiedenen Subjekten gegeben ist und nicht ident bleibt (d. h. nicht denselben Inhalt hat)[1087]. Von der Homousie des Sohnes und des Geistes untereinander und mit dem Vater spricht Victorin oft; der Begriff hat bei ihm eine zentrale Stellung; er geht unmittelbar hervor aus der Vision einer letzten lebendigen Einheit, deren Lebensformen und Lebensäußerungen natürlich alle aus einer und derselben Substanz sind. Für ihn, der in einer freilich etwas wirren Anschauung des Einen lebt, ist die Homousie das Selbstverständliche, so wie sie, um ein Extrem zu sagen, auch für einen Brahmanen das Natürliche wäre, über das man keine Worte zu verlieren brauchte.

Vom Modalismus ist seine Theologie, bei sonstiger Ähnlichkeit, dadurch abgerückt, daß der Eine Gott der Modalisten das einfache Antlitz des Alttestamentlichen Gottes hat, der Gott des Victorinus aber ein gut Teil vieldeutiger und beweglicher ist. — Ein Abbild der Trinität ist die Dreiheit von Sein, Leben, Erkennen in der Seele des Menschen [1088]. Die Seelen sind seit Ewigkeit in Christus geschaffen und in diese Welt gesandt, um alles Mögliche zu erproben, das Gute, um es zu wählen, das Böse, um es zu vermeiden [1089]. Um rein und vollkommen zu werden, braucht die Seele zwei Erkenntnisse: die von sich selbst und die von Gott[1090]; hat sie Gott erkannt, dann kennt sie alles. Das Vorhergeschaffensein der Seelen in Gott ist die Prädestination. Was in der Zeit geschieht, ist nur eine Entfaltung dessen, was geistig von Gott gesetzt ist [1091]. Und so wird am Ende alles im Himmel und auf Erden, weil es durch Christus gewirkt worden ist, auch wieder nach einer festgesetzten Ordnung der Zeit durch Christus zur höchsten Einheit zurückgeführt, so daß Gott alles in allem ist [1092]. — Victorinus ist seit den Gnostikern der erste Theologe, der eine immanente Trinität, d. h. die innerliche Notwendigkeit der göttlichen Emanationen mit Hilfe rein psychologischer Gleichnisse begreifen will; er weiß und formuliert es auch, daß der Weg zur Gotteserkenntnis durch die Selbsterkenntnis führt; wieder ist es ein Afrikaner, den es so sehr zur Erforschung des Seelenlebens hindrängt; die Ewigkeit erkennt er klar als unveränderliches Jetzt, der Erkenntnis der Zeit ist er nahe; auch die Prädestination spielt in seinem Denken eine bedeutende Rolle, freilich in Verbindung mit der Präexistenzlehre — in allen diesen Punkten ist er ein unmittelbarer Vorgänger Augustins und den gewandteren griechischen Theologen an Kraft ursprünglicher Anschauung weit überlegen. Seine Erlösungslehre hat unter den Späteren nur mehr bei Maximos dem Bekenner ein Analogon.

Hilarius von Poitiers[1093] ist aus guter heidnischer Familie um die Zeit geboren, als der Streit zwischen Athanasios und Areios begann, trat später zum Christentum über, als der Lehre, die über Ziel und Bestimmung des Menschen jene Sicherheit bringt, welche er bei den griechischen Philosophen vergeblich gesucht hatte. Um 355 ist er bereits mehrere Jahre Bischof in Poitiers, 356 wurde er von Konstantios wegen seines entschlossenen Eintretens für die

Homousie nach Asien verbannt. Hier, wo er sich in erzwungener Muße in die griechische Theologie vertiefte, entstand sein reifstes Werk, die 12 Bücher über die Trinität (zwischen 356 und 359); auch lernte er die christliche Hymnendichtung der Griechen kennen und schätzen; in beiden Beziehungen, als eifriger Vermittler griechischer Theologie und religiöser Dichtung wirkte er ähnlich wie bald darauf Ambrosius von Mailand. 360 traf er wieder in Gallien ein, 361 einigte er fast alle gallischen Bischöfe auf das Nicaenum und starb 366. Das Werk über die Trinität verteidigt die Wesensgleichheit, die Vollpersönlichkeit, die volle Menschlichkeit des Sohnes und die Einheit Gottes hauptsächlich gegen Arianer und Sabellianer, aber auch gegen andere Häresien [1094]. Der Beweis für die Homousie und volle Gottheit des Erlösers stützt sich, soweit er spekulativ sein will, auf den Begriff der Zeugung und das Axiom, daß das Gezeugte von derselben Natur sei wie das zeugende Prinzip [1095], der Beweis für die Einheit Gottes auf die Einheit der Natur, nicht bloß der Willensrichtung [1096]: er vergleicht die Einheit des Vaters mit dem Sohne jener Einheit, die zwischen dem Sohne und dem Menschen beim Empfang des Abendmahls stattfindet, läßt sich aber auf genauere Abgrenzung des Begriffes Natur gegenüber den Begriffen Person und Substanz nicht ein. Die Hauptmasse seiner Beweise beruht auf traditionell erklärten Schriftworten, auf den durch die Überlieferung gefestigten Bezeichnungen und dem Kultgebrauch (z. B. Christus muß voller Gott sein, weil er göttlich verehrt ist und es frevelhaft wäre, etwas Geschaffenes anzubeten). Daß alle der menschlichen Natur entnommenen Gleichnisse, so auch das der Zeugung, unzulänglich bleiben, aber unerläßlich sind, weiß er wohl und sagt er wiederholt [1097]. Metaphysiker ist er nicht; den Unterschied zwischen der ewigen Zeugung des Sohnes und jedem andern Werden setzt er kurz und klar auseinander: die vergänglichen Dinge entstehen in der Zeit, sind vorher nicht, werden erst und vergehen, um neuen Platz zu machen, und entspringen in letzter Linie dem Nichts, weil sie aus nichts geschaffen sind, während dem Entspringen des Sohnes keine Zeit und kein Nichts vorangeht, — doch bringt ihn diese Betrachtung weder in die Nähe des Zeitproblems noch zur klaren Formulierung der beiden damals immer wieder erörterten Arten, wie man die Herkunft

eines abgeleiteten Wesens aus dem Einen Ewigen konstruieren kann: der Schöpfung aus dem Willen, bei welcher eine weitgehende Trennung des Abgeleiteten von seinem Ursprung vorgestellt wird, und der Emanation durch innere Naturnotwendigkeit, wobei das Abgeleitete mit dem Ersten substanziell vereinigt bleibt [1098]. Eigentümlich ist seiner Christologie eine gewisse Annäherung an den Doketismus. Um die unendliche Distanz zwischen der göttlichen Natur und der menschlichen zu verringern und die Vereinigung der beiden anschaulich zu machen, erinnert er daran, daß sich der göttliche Logos in freiwilliger Erniedrigung seiner göttlichen Herrlichkeit entkleidet habe [1099], meint aber zugleich, die menschliche Natur, bestehend aus Leib und Seele, ein Werk des göttlichen Wortes, sei durch die Vereinigung mit Gott an und für sich schon verklärt gewesen und nur durch einen neuerlichen Akt der Herablassung habe der Erlöser diesen relativ ursprünglichen Zustand bis zur allgemein menschlichen Unansehnlichkeit und Leidensfähigkeit herabgedämpft: aber bei der Verklärung, oder wenn das menschliche Wesen in Christus schon durch eine Berührung Heilungswunder wirke, enthülle sich die eigentliche menschliche Natur des Heilands. Solche Wunder seien also gar nicht Wunder, nicht das an sich Außergewöhnliche, sondern das dem Heiland Naturgemäße [1100]. „Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Lehre die Freiheit und Verdienstlichkeit des Leidens des Herrn in ein neues Licht rückt; doch ebensowenig, daß Hilarius an der Klippe des Doketismus ziemlich hart vorübersegelt“ [1101].

Sicher wirkt sich in dem Bestreben, in der Inkarnation vor allem eine sittliche Tat zu sehen, eine auch bei Augustinus merkbare pädagogische Tendenz aus. Aber ebenso kommt als Nebenwirkung der Lehre von der Homousie hier in besonderer Form etwas Allgemeines zur Erscheinung: es muß das erfahrungsmäßig Gegebene allemal zum Schein herabsinken, wenn ein Denker mit aller Innigkeit, mit aller Konzentration auf das ewige Wesen hinschaut. Die Ähnlichkeit dieser Christologie mit der des Origenes ist unverkennbar. Diesem leisen Doketismus gemäß deutet er das mangelhafte Wissen des Sohnes in ein freiwilliges Verschweigen um [1102]. Aus theologischen Gründen ist er in der Frage nach dem Ursprung der Seelen gegen den Traduzianismus [1103].

Basileios der Große (331—379) und Gregor von Nyssa (331—394) waren Brüder, Gregor von Nazianz (330—390) ihr Freund [1104]. Sie studierten gemeinsam in Athen Rhetorik unter Libanios. Es sind einige Briefe der Korrespondenz zwischen dem Rhetor und Basileios erhalten, als interessante Zeugnisse für den formgewandten Verkehr zweier einander achtender Männer sehr verschiedener Weltanschauung in einer Zeit starker religiöser Kämpfe menschlich wertvoll. Auch Gregor wollte ursprünglich Rhetor werden, sein Bruder Basileios brachte ihn davon ab. Basileios wurde 370 Bischof von Kaisareia, sein Bruder 372 Gehilfe seines Vaters in der Leitung der Gemeinde von Nyssa, später selbst Bischof, Gregor von Nazianz 380 Patriarch von Konstantinopel. Alle drei waren Anhänger des Athanasios und Verehrer des Origenes, Basileios und Gregor von Nazianz gaben eine Auswahl aus den Schriften des Meisters unter dem schöngeistigen Namen Philokalia heraus. Alle drei haben für die Einbürgerung des Nicaenums und für die Gleichwesentlichkeit der dritten Hypostase gearbeitet. Wie die lebhafte dogmatische Entwicklung des Zeitalters auf die Gemüter wirkte, spiegelt sich in mehreren Äußerungen aus dem Kreise dieser Männer wieder. Gregor von Nazianz preist diejenigen [1105], welche die von vielen als neu empfundene Lehre von der Homousie des Geistes annehmen, als heroische Männer; um der Schwäche der Menschen willen sei sie nicht gleich anfangs mitgeteilt worden. Hier wird schon die Dogmengeschichte selbst Gegenstand theologischen Nachdenkens. Eine andersgeartete, mehr oppositionelle Wirkung der Glaubensbeschlüsse klingt uns aus jener Äußerung entgegen, die Gregor von Nyssa in dem Dialog über die Unsterblichkeit gegenüber seiner Schwester Makrina betreffs der Unsterblichkeitslehre macht: die Worte der Heiligen Schrift glichen Befehlen, durch die wir an die Fortdauer der Seele zu glauben gezwungen würden; nicht durch Vernunftbeweis werde diese Lehre Überzeugung, sondern aus sklavischer Furcht scheine unser Geist das Gebotene anzunehmen, ohne aus freiem Antrieb beizustimmen [1106]. Um das Gewicht dieser Worte nicht zu überschätzen, muß man bedenken, daß Gregor sie in einer Anwandlung von Bitterkeit, in der Trauer über den Tod seines Bruders Basileios hervorstößt und Makrina ihn des-

halb zurechtweist, aber sie sind doch als Symptome von Interesse, die eine wenn auch kaum sehr starke Begleiterscheinung des dogmatischen Kampfes erraten lassen. Es ist aber nicht ganz richtig formuliert, wenn man so weit geht zu sagen, hier träten Glauben und Erkennen, Theologie und Philosophie aus der Einheit einer Weltanschauung auseinander, um fortan zwar lange nebeneinander, aber doch getrennt zu marschieren. In Wirklichkeit dürfte an dieser Stelle, wenn man sie schon als symptomatisch nimmt, nichts anderes zu Worte kommen, als eine mit dem Ausbau eines großen Systems untrennbar verbundene Wirkung. Je weiter der Bau, desto schwerer die Übersicht, desto leichter der Zweifel an der Notwendigkeit des Zusammenhanges der Teile, desto dringender die Aufforderung, die Teile des Ganzen von neuem durchzudenken und durch ausgleichende Konstruktionen zu verbinden. Die Frage, ob eine geläufige Annahme, ein Axiom, bei dem sich das Denken lange beruhigt hatte, wirklich mit Notwendigkeit vorausgesetzt sei, ob sie nicht vielmehr auf willkürlicher Festsetzung beruhe, taucht von Zeit zu Zeit innerhalb jedes Wissensgebietes auf. Es ist auch nicht richtig, wenn man im Anschluß an diese Stelle — Makrina beweist nämlich dann die Unsterblichkeit auch dialektisch, nachdem sie ihren Bruder wegen seines Zweifels getadelt hat — wenn man also mit dem Höhepunkt der Dogmengeschichte um das Jahr 400 die Zeit beginnen läßt [1107], in der die Philosophie Dienerin der Theologie wird. Und es ist auch nicht richtig, in diesem Verhältnis der Unterordnung eine Eigentümlichkeit der christlichen Kultur zu sehen. Die Philosophie ist schon seit den Stoikern nicht mehr selbstherrlich, sondern Dienerin des Glückseligkeitsstrebens. Philon und nach ihm Klemens von Alexandrien machen sie ausdrücklich zur Dienerin der Offenbarung: sie und die gesamte weltliche Wissenschaft ist Hagar die Magd, die Gotteslehre, die Offenbarung ist Sarah die Herrin. Unter der Leitung des Jamblich wird auch der heidnische Neuplatonismus zum Handlanger bei der Einbalsamierung des Heidentums. Sieht man auf das Ganze der Kultur, so ist auch heute die Philosophie und alle Wissenschaft eine Dienerin, freilich nicht der Offenbarung, sondern des Lebens. Könnte das Leben selbst sich in einer geistigen Gestalt offenbaren, so wie man es von ihm zu Beginn des Christentums geglaubt

hat (Ich bin die Wahrheit und das Leben), so wäre auch heute die Wissenschaft Dienerin einer solchen Offenbarung des Lebens. — Man wird, um die Äußerung des Gregor richtig in die Zeit einzustellen, so viel sagen können, daß die reiche Entfaltung des Dogmas einerseits, der neuplatonischen Spekulation anderseits, — welche beide hingenommene Offenbarung und konstruktives Denken vereinen, doch so, daß dort die Bindung durch geglaubte Grundtatsachen überwiegt, hier die freie Gedankendichtung, — daß diese Entfaltung im Verein mit dem Kampf um das Dogma mit neuer Wucht dazu drängte, das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft zu bestimmen. Die schon von den Apologeten im Wettbewerb mit der antiken Philosophie aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Wissen wird wieder lauter und Augustinus, der jüngere Zeitgenosse der Kappadokier, kommt mit einem kühnen Schritt der Lösung des Problems der Erkenntnis überhaupt sehr nahe. Daß der großen Bewegung, die, von einem einheitlichem Lebenswillen getragen, so reich ist an geistigen Gestalten, an erfreulichen Siegen, an schweren Schicksalen, auch das Satyrdrama nicht fehlte — wodurch übrigens gerade ihre allumfassende Kraft sich erst recht kund tut —, das erfahren wir aus der köstlichen Schilderung des theologischen Eifers der kleinen Leute, die Gregor von Nazianz seiner zeitgemäßen Ermahnung zur Zurückhaltung beim Disputieren beifügt[1108]: Manche, die gestern und vorgestern aus den Werkstätten der Handwerke hervorgingen, haben sich auf einmal zu Lehrern der Theologie aufgeworfen und philosophieren mit vieler Würde über die unbegreiflichen Dinge. Alles in der Stadt, auf Markt und Stegen, ist voll von solchen Leuten. Da handeln Trödler mit Kleidern, sitzen Wechsler an Tischen, andere verkaufen Eßwaren. Fragst du, wie viele Heller du herausbekommst, so redet er dir etwas vor über das Gezeugtsein und Ungezeugtsein, fragst du, was das Brot kostet, so antwortet er, der Vater sei größer, der Sohn ihm untergeordnet, sagst du, das Bad sei dir gerade recht, so entscheidet er, daß der Sohn aus Nichts geschaffen sei. Wenn diese Augenblicksbilder richtig erfaßt und gezeichnet sind, dann ist die Mehrheit des Stadtpublikums von den Arianischen Schlagwörtern erfüllt gewesen.

Von den Kappadokiern ist Gregor von Nyssa der spe-

kulativste; in seinem Hauptwerke, der katechetischen Rede, hat er, nach Tertullian, Origenes, Laktanz, es neuerdings unternommen, die Vernünftigkeit der christlichen Wahrheit in systematischem Gedankengang Juden und Griechen klar zu machen. Andere wichtige Schriften sind das Gespräch mit Makrina über Seele und Auferstehung, eine Abhandlung gegen den Schicksalsglauben und zwei Abhandlungen über die Schöpfung im allgemeinen und über den Menschen. Die Existenz Gottes folgt aus der weisen und kunstvollen Welteinrichtung, seine Einheit aus der Idee der Vollkommenheit; jede Vollkommenheit, die Macht, die Güte, die Weisheit, die Ewigkeit, würde durch eine Teilung aufgehoben [1109]. Im Behaupten der Einheit darf man nicht bis zum Extrem des Judaismus gehen. Das Christentum lehrt eine Vielheit in Gott; es gilt daher, die Notwendigkeit dieser Annahme und das Verhältnis der Vielheit zur Einheit begrifflich festzulegen. Gott hat einen Logos (Vernunft), da er nicht ohne Vernunft sein kann, so wie auch der Mensch nicht ohne Logos ist. Da Gott jedes beschränkte Sein unendlich überragt, hat auch der Logos in Gott einen unendlich höheren Bestand (Hypostasis) als unser vergänglicher Logos. Er ist ewig, er ist aber auch lebendig, da man ihn doch nicht nach Art der unbeseelten Gegenstände denken kann. Er muß ferner das Leben selbst sein, nicht etwas am Leben Teilnehmendes, weil er sonst nicht einfach wäre (d. h. er wäre dann zweierlei, ein ideeller Bestandteil und jene Schranke, die sich der vollen Verwirklichung entgegensetzte, sei dies nun Materie oder Differenzierung oder was immer). Als vernünftiges und lebendiges Wesen hat er auch Willen. Da dieser vollkommen sein muß, ist er allmächtig, so daß der Logos volle Person und voller Gott ist. Dabei bleibt er mit dem Vater notwendig verbunden; das liegt im relativen Charakter des Begriffes Logos: einen isolierten Logos gibt es nicht, er muß in einem Subjekte sein. Alle Vollkommenheiten des Vaters gelten vermöge der innigen Gemeinschaft und wegen der unendlichen Vollkommenheit Gottes auch vom Sohne. Sein Gleichnis fortsetzend, geht Gregor auf die Deduktion des Geistes über, wobei der Termimes Logos die andere Bedeutung (Wort) hervorkehrt [1110]. Mit dem Worte ist bei uns Menschen ein Lufthauch (Pneuma) verbunden. Ähnlich gibt es auch in Gott zur ersten Hypostase und zum Logos das Pneuma. Das menschliche Pneuma

ist ein äußerlicher Lufthauch, etwas Fremdes: zur göttlichen Vollkommenheit gehört es, daß sie nichts außer sich bedürfe, daher das Pneuma in sich habe; auch von diesem gelten dieselben Bestimmungen wie vom Logos, volle Persönlichkeit, volle Gottheit mit allen Vollkommenheiten und zugleich engste Vereinigung mit dem Vater[1111]. Durch die Lehre vom dreipersönlichen Gott steht das Christentum nach Gregor gleich hoch über der Beschränktheit des jüdischen Monotheismus und dem Wahn des heidnischen Polytheismus. Freundlicher könnte man dasselbe auch so sagen: es enthält Elemente beider in sich als ihre höhere Synthese. Der griechische Theologe spricht hier unumwunden eine religionsgeschichtliche Tatsache aus. Nach demselben Denkschema könnte man freilich auch die heidnischen Götter als abstrakte Potenzen auffassen und ihren notwendigen Hervorgang aus Gott wie ihre volle Persönlichkeit deduzieren. Die Neuplatoniker und ihr später Nachfolger Schelling haben das auch getan. Gregor hat sich mit diesem Einwand nicht auseinandergesetzt; es besteht aber zwischen den christlichen und den heidnischen Theologen jener Zeit ein Richtungsunterschied in der Denkbewegung: der christliche Theologe geht von der Einheit aus, gelangt zur Vielheit und kehrt zur Einheit zurück, um sie als Grundwahrheit festzuhalten; der neuplatonische Religionsphilosoph muß von der Vielheit der gegebenen, sehr konkreten göttlichen Gestalten ausgehen und dringt zur Einheit vor mit der Absicht, wieder zur Göttervielheit der Volksreligion, die er erhalten will, zurückzufinden. Innerhalb der christlichen Theologie bildete sich, wie erwähnt, allerdings von neuem der Unterschied, daß die Griechen dem heidnischen, die Lateiner dem jüdischen Typus in dieser Frage näher stehen. Das Wort Hypostase hat in dem obigen Gleichnis zwei Bedeutungen: Vorhandensein und Als-Individuum-Existieren; die zweite Bedeutung ist eine Steigerung der ersten. Im Menschen ist der Logos bloß vorhanden, in Gott hat er vollständiges Sein, ist er im Sinne des Aristoteles vollendete *οὐσία*. Dann wären, scheint es, die drei Personen drei vollendete Götter. Da hilft nur ein Ausweg: das göttliche Wesen, die *οὐσία* oder Gott schlechthin, ist nicht nur eine abstrakte Einheit, nicht nur Begriff, sondern reale Einheit, ein wirklich existierendes Wesen. Man sieht, die Einheit Gottes in der Trinität wird nur gerettet durch die Plato-

nische Auffassung von der Realität der Idee über den vielen Individuen. Wenn man einwendet, daß Petrus, Paulus und Barnabas doch nicht Ein Mensch, sondern drei Menschen seien, so erklärt Gregor dieses Beispiel für zulässig, bleibt aber bei der Platonischen Auffassung des Allgemeinbegriffes: streng genommen seien sie, sofern sie an der Menschheit teilhaben, wirklich Ein Mensch und der Plural werde nur mißbräuchlich angewendet. Die Einheit Gottes ist freilich auch damit noch nicht gesichert, denn schon das wäre Polytheismus, wenn die Personen der Gottheit sich so zueinander verhielten wie menschliche Personen. Gregor hat empfunden, daß ihm das Gleichnis noch nicht ganz geglückt ist, und tröstet sich damit, daß der Mensch nur geringe Einsicht in die göttlichen Geheimnisse habe.

Gott hat die Welt durch Vernunft erschaffen, denn er konnte nicht ohne Vernunft zu Werke gehen. Diese Vernunft ist eine persönliche willenskräftige Hypostase, der Logos selbst ist Werkzeug der Schöpfung und Schöpfer. — Die geschaffenen Wesen zerfallen in rein geistige und in körperliche. Auch die rein geistigen vermehren sich. Die körperliche Schöpfung hat einen Anfang und wird ein Ende haben. Sie ist aus dem Nichts und wird nach göttlichem Willen ins Nichts zurücksinken. Man möge sich durch die scheinbare Massivität der Materie nicht irre machen lassen. Sieht man näher zu, so ist die Materie nichts als eine Anhäuhäufung von Eigenschaften, von denen keine massiv ist, sondern jede etwas Begriffliches, Geistiges [1112]. Die Schöpfung aus Nichts wird dadurch anschaulicher. Die Welt ist schön geordnet; zwischen die extremen Stoffe Feuer und Erde, die sich wie das Bewegende und das Bewegte zueinander verhalten, sind zur Verbindung eingeschaltet Luft und Wasser, von denen die Luft dem Feuer, das Wasser der Erde nähersteht [1113]. Die körperliche Schöpfung ist gegliedert in einen bloß materiellen Zweig, einen außerdem noch beseelten, einen außerdem noch vernünftigen, so daß die Wesen eine an Reichtum zunehmende Reihe bilden [1114]. Nach dieser Einteilung ist der Mensch der Höhepunkt der körperlichen Reihe und ihre harmonische Bekrönung [1115]. Durchkreuzt wird dieser Gedankengang durch einen aus ethischen Erwägungen entsprungenen [1116]. Die Verbindung der Seele mit dem Körper soll zugleich eine Folge des Sündenfalls sein. Gregor von Nyssa spricht — allerdings sehr vorsichtig

— die Vermutung aus, daß der zuerst geschaffene Mensch der allgemeine Mensch war (Platonisch gesprochen: sowohl die Idee des Menschen als auch die Seele), rein geistig, ungeschlechtlich, vielleicht im Hinblick auf den künftigen Sündenfall schon vom Anfang mit einem Keim zur Differenzierung behaftet [1117]. Die ursprüngliche Ausstattung des Menschen ergibt sich aus folgender Erwägung. Der Mensch ist wie alle Schöpfung durch den Logos nicht aus einer Naturnotwendigkeit, sondern durch freiwillige Entschließung und aus überschwenglicher Liebe geschaffen worden, um der göttlichen Güter teilhaftig zu werden. Um dies zu vermögen, muß er selbst ein göttliches Element besitzen, muß er an der Ewigkeit teilhaben und unsterblich sein. Er sollte aber durch freie Tat sich dieses Glück verdienen, deshalb mußte ihm der Logos die Gabe der Freiheit verleihen, auf die Gefahr hin, daß der Mensch sie mißbrauche [1118]. Auch im rein geistigen Zustand hätte der Mensch sich vermehrt [1119]. (Offenbar veranlaßt den Kirchenlehrer der schon vor dem Sündenfall an die Stammeltern gegebene Befehl: „Wachset und vermehret euch" zu dieser Annahme.) Die Möglichkeit zur Sünde lag zunächst in dem allgemeinen Gesetz, daß alles Geschaffene der Veränderung unterworfen ist, dann in der Freiheit der geschaffenen Geister. Von diesen wandte sich der mit der Leitung der Erde betraute aus Neid zum Bösen und verführte den Menschen. Durch die Sünde kam der Mensch in den Körper und vermehrt sich seither geschlechtlich. Die Harmonie von Geist und Sinnlichkeit ist gestört [1120]. Im verkörperten Zustande wachsen dem Menschen allerlei Begierden an, eine zieht die andere herbei. Zum Glück kann der Mensch die Triebe und Affekte ins Gute umwenden, den Zorn in Tapferkeit, die Zaghaftigkeit in Vorsicht, die Furcht in Gehorsam, den Haß in Abscheu vor dem Bösen, Eros in Liebe zum wahrhaft Schönen, Stolz in eine Gesinnung erhaben über Leidenschaften[1121]. Auch die körperliche Ausstattung der Menschen ist voll Hoheit. Der aufrechte Gang läßt die Hände frei, welche nun den Nahrungserwerb übernehmen und Lippe und Mund von dieser Sorge entlasten, so daß diese Teile des Hauptes sich der Sprache widmen können. Die von den Menschen am meisten empfundene Wirkung der Sünde war der Tod des Leibes — dem Kampfe wider den Tod sind denn auch alle Künste und Wissenschaften entsprun-

gen [1122] — und doch äußerte sich auch im Tode Gottes Wohltat. Es blieb nichts anderes übrig, als den durch die Sünde entstellten Leib umzuschmelzen [1123]. Das geschieht durch den Tod und die künftige Auferstehung. Erlösung ist Überwindung des Todes, Auferstehung, Verklärung. Weil Gott sowohl dieses Heilmittel für den Leib, als auch die völlige Herstellung der Seelen und aller sündigen Geister voraussah, war es seiner Güte angemessen, die Schöpfung trotz der Störung durch die Sünde auszuführen. Auf Gott fällt keine Schuld, er ist Urheber des Seienden, nicht des Nichtseienden. Ein solches ist das Böse, vergleichbar der Finsternis, die denjenigen einhüllt, der inmitten leuchtender Strahlen freiwillig die Augen schließt [1124]. Zuletzt wird alles Böse aufgehoben, kein Geist kann dem Zug des Guten in alle Ewigkeit widerstreben, so wie eine übermächtige Lichtquelle die Schatten kleinerer Körper überflutet [1125]. — Die Seele ist geistig, einfach und unsterblich. Hinsichtlich des Ursprungs der einzelnen Seelen schwankt Gregor zwischen der Lehre ihrer unmittelbaren Schöpfung durch Gott und der ihrer Abstammung von den Eltern, doch bevorzugt er die erste. Die Unsterblichkeit ist eine Forderung der Sittenlehre, weil ohne sie keine Tugendlehre aufgebaut werden kann, sie läßt sich aber auch begrifflich einleuchtend machen. Falsch ist der entgegengehaltene Materialismus, welcher identisch ist mit der Leugnung Gottes. Da Gott aus der Zweckmäßigkeit der Welt erwiesen werden kann, so ist die Möglichkeit einer rein geistigen Existenz, mithin einer rein geistigen Seele gezeigt; die Wirklichkeit der Existenz einer geistigen Seele läßt sich aus der Beobachtung, die der Mensch an sich, der kleinen Welt, macht, so erschließen wie das Vorhandensein eines göttlichen Geistes aus der Beobachtung der großen Welt [1126]. Das Denkvermögen wohnt nicht in der Materie, sonst müßte sich der Stoff auch in anderen Fällen geistbegabt zeigen und sich zum Beispiel von selbst zu einem Kunstwerk zusammenfügen [1127]. Die Seele ist demnach ein geschaffenes, lebendes und denkendes und während der Zeit der Verbindung mit ihrem Körper auch empfindendes Wesen [1128]. Der Beweis des Gregor für die Geistigkeit der Seele kommt auf einem überflüssigen Umweg über den Kosmos richtig durch Selbstbeobachtung zu dem Begriff ihrer immateriellen Existenz. Damit ist nur die Möglichkeit ihrer Fortdauer ge-

zeigt, nicht die Wirklichkeit. Diese ergibt sich für die antiken Idealisten zumeist und so auch für Gregor daraus, daß Unkörperlichkeit gleichgesetzt wird mit Einfachheit. Durch ihre einfache und nicht zusammengesetzte Natur kann die Seele die Auflösung des zusammengesetzten Körpers überdauern [1129]. So wird die Seele zu einem Abbild Gottes, aber nicht, wie bei den Neuplatonikern, mit ihm wesensgleich [1130]. Die Platonische Lehre von der dreigeteilten Seele lehnt Gregor ab. Aristoteles tadelt er durch den Mund seiner Schwester Makrina, weil er die Unsterblichkeit leugne [1131], übernimmt aber von ihm die Stufenfolge der Seelenformen, von denen jede höhere die tiefere durchdringt [1132]. Wie sich die postulierte Einfachheit zu den mannigfaltigen Funktionen der Seele verhalte, ist ihm nicht klar. Einen Ausweg findet er in dem Platonischen Gedanken, daß es die eine Seele ist, die durch ihre Organe wirkt, durch das Auge sieht, durch das Ohr hört [1133]. Gregor macht, wie erwähnt, aufmerksam darauf, daß in der Einfachheit sich das göttliche Ebenbild offenbare. Wie nahe wäre es gelegen, diese Analogie zu erweitern und nicht nur die Einheit Gottes, sondern auch die Dreiheit der Hypostasen in der Durchdringung von Einfachheit und Vielfältigkeit der Seele nachgebildet zu sehen; das hätte bessere Gleichnisse für die Trinität gegeben als das gesprochene Wort und der Lufthauch. Daß ihm diese psychologischen Gleichnisse nicht nahe lagen, dieser Umstand zeigt, daß er bei dem Hervorgang der Hypostasen im letzten Grunde doch nicht einen innergöttlichen seelenähnlichen Prozeß vorstellt, sondern einen nach außen gerichteten kosmogonischen, ohne sich das begrifflich klar zu machen. — Es war Gottes würdig, den gefallenen Menschen aufzurichten, dieses Amt geziemte jenem, der Gottes schöpferisches Wort und Weisheit ist, dem Geber des Lebens [1134]. Der Erlöser erschien auf Erden zu der Zeit, als das ganze Unheil der Sünde offenbar geworden war, so wie ein Arzt bei der Heilung einer Wunde wartet, bis die ganze Unreinigkeit herausgekommen ist [1135]. Er kam, um die völlige Vereinigung zu bewirken, riß die Scheidewand zwischen Juden und Heiden ein [1136], wie denn auch die christliche Gotteslehre auf einer höheren Stufe die Erkenntnisse beider vereint, ohne in ihre Irrtümer zu verfallen. Die erste und wesentliche Tat des Erlösers ist die Inkarnation selbst Indem er Fleisch annahm aus unserer Masse, hat er die

ganze Natur erhoben. Denn die Natur bildet gewissermaßen ein Lebewesen, was an einem Teil geschieht, teilt sich allen mit [1137]. Das nach den vier Seiten ausgespannte Kreuz versinnbildet die Verbindung der ganzen Natur. Hier streift Gregor den Origenistischen Gedanken, daß die Erlösung ein kosmisches Ereignis war. Durch die substanzielle Vereinigung ist die Todesüberwindung eingeleitet. Das zweite Werk des Erlösers war, daß er uns durch Wort und Tat von der Erlösung zu überzeugen wußte. Auf dieses pädagogische Ziel hat er auch seine Wunder eingerichtet, indem er von den weniger eklatanten zu den überraschenden wesentlichen fortschritt. Er beginnt mit der Heilung der Schwiegermutter des Petrus, es folgen nach andren Krankenheilungen die Erweckung der eben verstorbenen Tochter des Synagogenvorstehers, die des Jünglings zu Naim, des schon mehrere Tage begrabenen Lazarus, endlich die eigene Auferstehung [1138]. Die besonderen Formen der historischen Erlösung, Inkarnation und Tod, sind Gottes nicht unwürdig. Die Menschwerdung ist keine entehrende Erniedrigung, da nur das Böse entehrt [1139]. Sie ist außerdem nur eine besondere Form des allgemeinen Einwohnens Gottes in seiner Schöpfung. Auch darf man sich den Vorgang nicht so denken, als ob das Unendliche in den endlichen Schranken des Fleisches eingeschlossen wäre. Der Logos verbindet sich mit der menschlichen Natur, indem er sie zugleich überragt, so wie die Flamme mit dem Brennstoff sich verbindet und darüber hinausschlägt [1040] (eine verbessernde Weiterbildung eines Originestischen Gleichnisses) und wie schließlich auch unsere Seele, obwohl mit dem Leib zusammenhängend, über ihn hinaus in Gedanken durch das Weltall schweift.[1141] Die Art der Vereinigung ist nicht zu begreifen, doch an der durch Wunder bewiesenen Tatsache kann man nicht zweifeln. Im Tode des Erlösers offenbarte sich Gottes Gerechtigkeit darin, daß er dem Teufel durch die Hingabe des Lebens ein Lösegeld zahlte [1142]; denn der Teufel hatte durch die Sünde ein Anrecht auf den Menschen; doch erhielt er mehr, als er herausgab; darin zeigte sich Gottes Großmut auch dem Teufel gegenüber. Daß der Erlöser die Gottheit mit Fleisch umhüllte und verbarg, war Weisheit [1143], ein kluges Stückchen. Dabei wurde der Teufel überlistet, das war nur die gerechte Vergeltung, für den am Menschen verübten Betrug [1144]. Schließ-

lich wird der getäuschte Feind selbst diese List als gerecht und wohltätig empfinden, wenn er geheilt den Segen der Erlösung fühlen wird [1145]. Gottes Macht endlich offenbarte sich insoferne, als das Herabsteigen der höheren Natur in die niedere gegen die natürliche Ordnung ist: auch die Flamme senkt sich nicht herab, sondern schlägt von Natur aus hinauf. — Die Verstorbenen müssen geläutert werden. Trotz ihrer Geistigkeit sind doch die Seelen mit den Leibern verwachsen und durch die Sünden verunreinigt. Die Qualen sind nichts anderes als der Prozeß der Entfernung des tief hineingewachsenen Bösen. Den Ort, an dem die Verstorbenen weilen, denkt sich Gregor nicht räumlich, Hades heißt bloß das Unsichtbare; doch will er jenen, welche in wörtlicher Auslegung gewisser Stellen der Heiligen Schrift dabei an einen unterirdischen Raum denken, nicht widersprechen, solange nur in der Hauptsache, im Glauben an die Fortdauer der Seele, Übereinstimmung herrscht [1146]. Die Seelenwanderung weist er zurück, mit deutlicher Beziehung auf Origenes, der zwar nicht genannt aber durch das Werk über die Prinzipien gekennzeichnet wird [1147]. Wäre die Verbindung der Seele mit dem Körper durch Sündenfall in einem früheren Leben zu erklären, so würden Sünde und Zufall zu Lenkern des menschlichen Schicksals, nicht die Vorsehung. (Dieses Argument trifft den Origenes selbst nicht.) Aber eine Ahnung der Wahrheit liegt diesem hellenischen Wahn doch zugrunde, daß nämlich die Seele noch einmal mit einem Körper vereinigt werden wird — aber mit dem eigenen. Diese Lehre befremdet die Griechen, ist aber nicht denkwidrig. Die unräumliche Seele kann die räumlich getrennten Teile ihres ehemaligen Leibes evident halten [1148]. Sie liebt sie auch wegen des einstigen Zusammenseins [1149]. In der Konsequenz der idealistischen Auffassung der Materie und ihrer schließlichen Auflösung läge es, auch die verklärten Leiber endlich aufzuheben und Gott nach Überwindung aller Schatten des Bösen mit reinen Geistern für alle künftige Ewigkeit in ungetrübter Wonne vereinigt sein zu lassen. Gregor lehrt wohl das schließliche Glück aller Wesen, aber nicht ihre reine Geistigkeit. Ein großer Zug geht durch das System: der Glaube an die unwiderstehliche Kraft des Guten. Wie das Gute die freien Willen, die sich von ihm getrennt haben, doch schließlich in eine Richtung zwinge, das hat Gregor durch keine Kon-

struktion mehr zu veranschaulichen unternommen. Es ist eine apokalyptische Vision.

Basileios fragt, was früher sei: Wissen oder Glauben? und antwortet paradoxerweise: in den Wissenschaften der Glaube, in der Glaubenslehre das Wissen; das erste, weil jeder die Grundlagen des Wissens im Glauben an seine Lehrer annimmt (ähnlich hatte schon Theophilos geurteilt), das zweite, weil die logische Überzeugung von der Existenz Gottes, die wir aus den geschaffenen Dingen gewinnen, jeder weiteren theologischen Spekulation über den geoffenbarten Lehrinhalt vorausgeht [1150]. Dieses Wissen aber, so muß man fortsetzen, geht wie jedes Wissen auf einen Glauben zurück, so daß die Erkenntnis schlechthin auf Glauben beruht. Gott ist erkennbar, nicht direkt, d. h. nicht seinem Wesen nach, aber indirekt, seinem Dasein nach, das aus den Werken erschlossen wird. Doch gibt es nach einer anderen Äußerung für die Gott mit ganzer Kraft zugewandte Seele ein Erschauen göttlicher Schönheiten. Dabei ist wohl an das blitzartige Schauen zu denken, das Gregor von Nazianz und Augustinus schildern, nicht an die Schau im Leben nach dem Tode. Gott ist Einer, nicht der Zahl, sondern der Natur nach, d. h. er ist absolut einfach; was nur der Zahl nach eines ist wie z. B. die Welt, ist nicht einfach; keine göttliche Person ist Eine, das bedeutete Begrenzung, Einschränkung, Herabsetzung ins Körperliche [1151]. Gegen Semiarianer und Arianer wendet sich der Satz, daß der Sohn dem Vater weder ähnlich noch unähnlich sei, weil Gott ohne Qualität ist; es besteht nichts anderes als Identität der Natur, Wesensgleichheit [1152]. Anderseits geht Basileios so wie sein Bruder in der Trennung der Personen gefährlich weit. Wesenheit und Person (*οὐσία* und *ὑπόστασις*) sollen sich wie das Allgemeine zum Besonderen verhalten. Das Allgemeine ist die Gottheit, das Besondere die Vaterschaft, die Sohnschaft, der Geist [1153]. Diejenigen, die *οὐσία* und *ὑπόστασις* gleichsetzen, müssen bekennen, es seien nur die *πρόσωπα* verschieden, und geraten in den Irrtum des Sabellius. (Basileios empfindet das Wort *πρόσωπον* in der ursprünglichen Bedeutung Maske, *persona*, und bezeugt an dieser Stelle, daß der Terminus *πρόσωπον*, *persona*, eine modalistische Auffassung der Trinität suggeriert; die göttlichen Hypostasen stellt er sich als individuelle Persönlichkeiten vor; die Lehre des Mar-

kellos von Ankyra, daß der Logos nicht seit jeher Person war, bestreitet er entschieden [1154].) Nach dieser Stelle wäre die Wurzel der Gottheit das allgemeine göttliche Wesen, aus dem durch Differenzierung Vater, Sohn und Geist hervorgehen, nach anderen ist der Vater selbst das Prinzip, der über alles erhabene Gott. Die Analogie zwischen den menschlichen Individuen und den göttlichen Personen bringt die Gefahr des Tritheismus mit sich, die vorläufig noch durch die Platonische Auffassung von der Realität des Allgemeinen gebannt wird. Basileios sucht sie außerdem dadurch zu verringern, daß er die Ähnlichkeit einschränkt. Der Sohn kann nichts aus sich selbst tun, während jedes geschaffene geistige Individuum nach freiem Willen handeln kann. Der Sohn ist also kein geschaffenes Wesen, folglich mit dem Vater wesenseins [1155]. In dem Maße, als das Gleichnis verändert wird, schwindet freilich die Gefahr des Tritheismus, aber es taucht die Gefahr des Modalismus auf, es schwindet die volle Persönlichkeit. Im Gefühle dieser Schwierigkeiten will Basileios seine Versuche nur als Beispiele und Schatten der Wahrheit betrachtet wissen [1156]. Als die Semiarianer den Streit gegen die Wesenseinheit des Geistes entfachten, indem sie ihn als Kreatur hinstellten, ging Basileios, um die aufgeregten Gemüter zu beschwichtigen, so weit, daß er die Bezeichnung Gott für den Geist vermied. Athanasios und Gregor von Nazianz lobten diese schonende Vorsicht; als sich diese Taktik aber als vergeblich herausstellte, trat Basilios entschieden für die volle Wesensgleichheit des Geistes ein [1157].

Die Welt hat in der Zeit angefangen und wird mit der Zeit aufhören [1158]. Auf einzelne physikalische Theorien legt Basileios keinen Wert. Was er von der Welt weiß und über sie denkt, ist in seinen Predigten über das Sechstagewerk niedergelegt, welche durch Ambrosius auf die abendländische und durch Johannes Damascenus auf die morgenländische Theologie weiter wirkten. Gregor von Nazianz berichtet [1159], daß Basileios sich zwar mit großem Eifer der literarischen Bildung widmete, aber wenig der Mathematik und Naturwissenschaft. Weil er von physikalischen Theorien überhaupt nicht viel hält, kommt ihm auch die geozentrische Weltanschauung nicht so sicher vor [1160]. Der materiellen Welt ging ein anderer Zustand voraus, den Basileios als geistiges Licht und als erhaben über die Zeit be-

schreibt [1161]. Gemeint ist der Hervorgang der geistigen Wesen, aber eigentümlich ist doch die Vorstellung dieses geistigen Lichtes, dieser gemeinsamen geistigen Substanz. Sie erinnert an gewisse Bilder, die sich auch bei Augustin finden. Die Schöpfung der geistigen Welt vor der körperlichen fehlt im Alten Testament wegen der Unreife der Menschen.

Mit den vergänglichen Dingen entstand zugleich die Zeit, die kommt und geht und niemals ruht; von ihrem Strome werden die Dinge fortgerissen, sagt Basileios mit einem traditionellen Bilde, ohne den Zeitbegriff dialektisch zu zergliedern. Die materielle Welt ist wohl auch eine Wohnung für alles der Veränderung Unterworfene, doch vor allem eine Erziehungsanstalt für die vernünftige Seele, die durch den Anblick des Sichtbaren zur Betrachtung des Unsichtbaren hingelenkt werden soll [1162]. Wie Gregor von Nyssa lehrt auch Basileios, daß die Materie nichts als ein Bündel von Eigenschaften sei und kein Substrat übrig bleibe, wenn man diese hinweg nehme [1163]. Die wichtigsten Elemente sind Feuer und Wasser. Von ihrem Verhältnis hängt der Bestand der Welt ab. Das Wasser wird allmählich vom Feuer aufgezehrt, ist es ganz aufgebraucht, dann geht die Welt im Feuer auf. Gott hat beide Substanzen in solchen Mengen geschaffen, daß die Welt die von ihm geplante Zeit aushält [1164]. Den Genesisbericht faßt Basilios wörtlich auf und bekämpft trotz Origenes die allegorische Deutung als Träumerei [1165]. Gott hat die Seelen gut erschaffen, das Böse hat der freie Wille hinzugefügt. Die Leiden, die mit der Sünde kamen, dienen der Zügelung der Sünde, des eigentlich Bösen. Dieses ist keine eigene Substanz, sondern Aufhebung des Guten, und nicht von Gott verusacht [1166]. Trotz der Sünde hat die menschliche Natur noch immer die Kraft, die göttlichen Gebote zu erfüllen. Es wird nichts Außergewöhnliches von uns verlangt; uns ist aufgetragen, Gott zu lieben, wir haben die Kraft zu lieben, denn, wie jeder weiß, fühlen wir uns durch natürlichen Antrieb zum Schönen, zum Guten, zu den Angehörigen und Wohltätern hingezogen. Der richtige Gebrauch der natürlichen Kräfte führt zum tugendhaften Leben, der schlechte zum Laster [1167]. — Die herrlichen Dinge dieser Welt werden nach kurzer Zeit nicht mehr sein. Die Seligkeit der Auserwählten ist nichts anderes, als eine wahre Betrachtung der Dinge. Deshalb heißt es: „Das Himmelreich ist in euch"; denn im Inneren des Menschen ist nichts als

Beschaulichkeit [1168]. Die Höllenstrafen werden zwar abgestuft, aber ewig sein; es ist ein Kunstgriff des Teufels, daß viele Menschen der ausdrücklichen Worte des Herrn vergessen und ein Ende der Strafe vorspiegeln [1169]. — Einen großen Raum nimmt bei Basileios die christliche Erziehungslehre ein. Er rät den Jünglingen, die heidnischen Klassiker zur Übung der Geisteskräfte zu gebrauchen, damit sie um so besser in die heiligen Schriften eindringen können, so wie man die Augen erst an das im Wasser gespiegelte Licht gewöhne, bevor man sie der Sonne zuwende [1170]. Auch hat er Regeln für ein von der Welt abgewandtes Leben aufgestellt und so dem großen Erzieher des Abendlandes, dem hl. Benedikt von Nursia, vorgearbeitet. Die Seligkeit des einsamen Lebens kannte er aus eigener Erfahrung. Wir besitzen eine schöne Schilderung von der Einsamkeit in den Bergen und der Ruhe des Gemütes in einem Briefe an Gregor von Nazianz [1171]. In diesem Verweilen bei der eigenen Gemütsverfassung, in dieser Hingabe an die Stimmung der Natur spricht sich eine Empfindsamkeit aus, die wieder an Augustinus erinnert.

An diesen größten Kirchenvater gemahnt auch die ausgezeichnete Schilderung des Gottesschauens durch den dritten Kappadokier Gregor von Nazianz. Gott hat und ist das anfangs- und endlose Sein, erhaben über alle Gedanken von Zeit und Wesenheit, vergleichbar dem grenzenlosen Meer, nur mit dem Geiste erkennbar und das nur wenig und dunkel, nicht aus dem, was er ist, sondern aus dem, was um ihn ist, indem unser Geist eine Vorstellung an die andere reiht zu einem annähernden Bilde der Wahrheit und dieses Bild dann ergreift, wobei es den besten Teil unseres Wesens erleuchtet wie der schnell dahinzuckende Blitz unser Auge, so daß Gott uns durch das Wahrgenommene zu sich hinaufzieht — denn das völlig Unfaßbare erregt kein Verlangen und keine Hoffnung —, wegen der nicht völligen Erfassung aber bewundert und ersehnt wird, uns reinigt und dadurch sich selbst ähnlich macht, um mit den so Vollendeten als Gott mit Göttern in Gemeinschaft zu treten [1172]. Der Vater ist *ἄναρχος*, ohne Anfang, ohne Prinzip; er hat das Sein nicht anderswoher, ja nicht einmal von sich selbst (d. h. er hat nicht in sich noch einen tieferen Grund der Gottheit); der Sohn ist nicht *ἄναρχος*, insofern er im Vater sein Prinzip hat, denkt man aber an *ἀρχή* im zeitlichen

Sinne (Anfang), so ist es auch er [1173]. Keiner göttlichen Person mangelt etwas, um zu sein, was die andere ist. Nur der Unterschied der Offenbarungen (das allein wäre modalistisch) und das gegenseitige Verhältnis der Personen (damit ist der Modalismus beseitigt) gibt Grund zu verschiedenen Benennungen [1174]. Gemeinsam ist dem Vater, Sohn und Geist das Nichtgeschaffensein oder die Gottheit, eigentümlich dem Vater das Ungezeugtsein, dem Sohne das Gezeugtsein, dem Geiste das Ausgesandtsein [1175]. Der Geist ist den anderen völlig ebenbürtig. Er vollbringt mit dem Sohne die Schöpfung und die Auferstehung, er wirkt die geistige Wiedergeburt und erleuchtet die Propheten des alten Bundes, macht den Hirten zum Harfenspieler, den Hüter der Ziegen zum Seher. Polytheismus und Judaismus sind gleichgroße Irrtümer [1176].

Gott schuf aus Güte. Da es der göttlichen Güte nicht genügte, in der Anschauung ihrer selbst zu leben, und sie sich ergießen und ausbreiten mußte, damit mehrere Wesen sich der Glückseligkeit freuten, dachte Gott zuerst die geistigen Mächte und so entstanden die zweiten Herrlichkeiten als Dienerinnen der ersten Herrlichkeit, dachte dann die materielle Welt und so entstand auch diese [1177]; es fehlte noch die Verbindung zwischen den geistigen und materiellen Wesen, dazu bildete Gottes Wort den Menschen [1178]. Der geistig-körperliche Doppelzustand des Menschen gehört also zur Harmonie des Weltalls. Auch bei Gregor von Nazianz wird dieser kosmologische Gedanke durchkreuzt von einem asketischen Werturteil: die Verkörperung ist Folge des Sündenfalls, die Bekleidung mit Tierfellen bedeutet die Umhüllung mit dem dickeren, sterblichen und widerspenstigen Fleisch [1179]. Der Baum der Erkenntnis, an dem der Mensch zu Falle kam, war nicht zum Verderben gepflanzt, sondern hätte, zur rechten Zeit benützt, zum Segen gereicht, denn dieser Baum ist nichts anderes als die geistige Betrachtung, die nur für die Vollkommenen gefahrlos ist, doch nicht gut für die Einfältigen und Lüsternen [1180]. Nach dieser Theorie wäre der erste Mensch zwar rein geistig, aber doch recht unvollkommen und begehrlich gewesen. Vielleicht ist es besser, anstatt von einer Theorie zu reden, auch hier den Gegensatz zweier Theorien über den Urzustand des Menschen, der einer ursprünglichen Vollkommenheit und der einer Kindheitsstufe, festzustellen. Das Böse ist nicht real, es gibt kein

Reich des Bösen, das entweder ohne Ursprung durch sich selbst bestünde oder von Gott geschaffen wäre; es ist durch die Werke des Satans und des Menschen in die Welt gekommen[1181]. Aus der Sünde stammen unter anderem auch die sozialen Unterschiede, frei, unfrei, arm, reich; ursprünglich sind alle Menschen gleich frei und gleichberechtigt. Die Nächstenliebe hat die Kraft, diesen natürlichen Zustand wiederherzustellen[1182].

Ambrosius, geboren zu Trier 334[1183], in Rom rhetorisch gebildet, seit 370 Statthalter von Mailand, wurde, als er bei einer Bischofswahl in seiner amtlichen Eigenschaft präsidierte, noch vor seiner Taufe durch Volkszuruf zum Bischof gewählt, und trat von da an (374—397) in kirchlichen und weltlichen Dingen als eine der markantesten Persönlichkeiten der Zeit hervor, befreundet mit dem tatkräftigen und gradsinnigen Kaiser Theodosius, dem er nach dessen Tode (395) in einer tief empfundenen Rede ein schönes Denkmal setzte. Die Freundschaft hinderte den Bischof nicht, dem Kaiser den Zutritt zum Gottesdienste zu verwehren, als dieser in Thessalonike bei einem Aufstand eine größere Volksmenge hatte niederhauen lassen (390). Der Kaiser tat Kirchenbuße und verordnete, daß solche Bluturteile hinfort erst 30 Tage nachher ausgeführt werden sollten. Die Bedeutung des Ambrosius liegt in seiner großen, harmonischen und unermüdlichen Natur. Ein strenger Asket, wirkte er als Prediger, Seelsorger, Vater der Armen, Hüter der Orthodoxie in Arianischer Bedrängnis, ordnete den Kirchengesang und verfaßte Hymnen von schlichter, volkstümlicher Schönheit. Außer Reden und Briefen hinterließ er Schriften dogmatischen, exegetischen, asketischen Inhalts, die aus Predigten hervorgegangen sind, und eine Darstellung der christlichen Ethik über die Pflichten der Diener, die schon im Titel ihre Anlehnung an Ciceros De officiis verrät. Diese Schrift ist deshalb wichtig, weil durch sie prinzipiell die antike Tugendlehre in die Theologie aufgenommen worden ist. Als Schriftsteller will er gar nicht originell sein, ganze Partien sind aus Philon und Cicero einfach herübergenommen, seine Predigten über das Sechstagewerk wiederholen zum großen Teil die Ausführungen des Basileios über das gleiche Thema. Freilich kommen die fremden Gedankengänge anders heraus, nachdem sie durch den unbefangenen Geist dieses charaktervollen Mannes hindurchgegangen

und in lateinischer Diktion, die sich von der schwebenden und daher auch schwankenden Art des Griechischen sehr unterscheidet, ausgesprochen sind. Am lebendigsten sind seine Betrachtungen über Dinge der praktischen Sittlichkeit[1184]. Seine alexandrinische Interpretation der heiligen Schriften hat die Rückkehr des Augustinus zur Kirche vielleicht bewirkt, sicher beschleunigt. Wie er in sein Werk ganze Stücke fremden Ursprungs aufnimmt, ohne dadurch die Haltung zu verlieren, gleicht er den römischen Basiliken, in deren Hallen sich Säulen und Gebälkstücke verschiedener Art und Herkunft zu einheitlicher und ausgesprochener Wirkung verbinden.

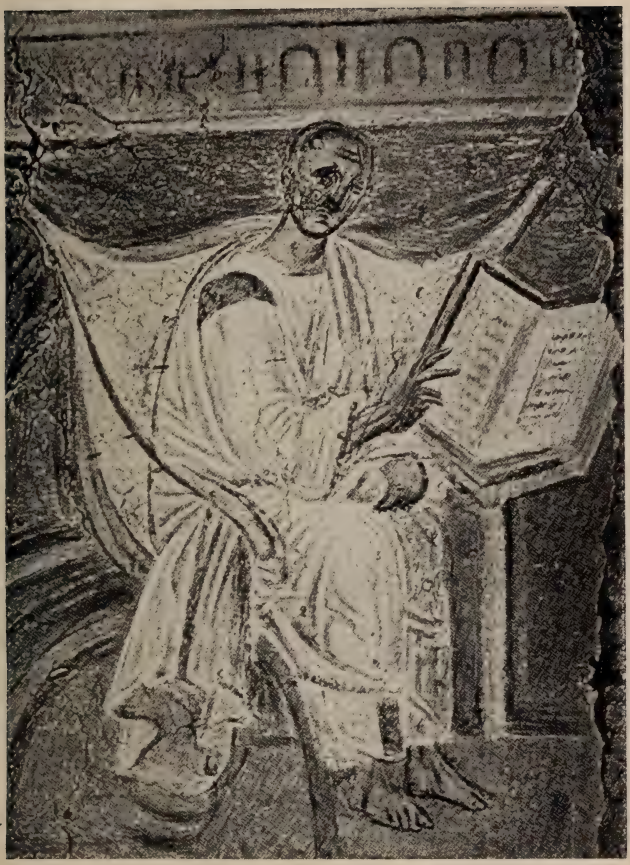
Trotz seiner Abhängigkeit von Cicero und Philon und seiner Achtung vor Platon lehnt er die heidnische Philosophie ab, so sehr ist er von der Wahrheit des Christentums durchdrungen und von der Alleinberechtigung der Methode, durch Glauben zum Erkennen zu gelangen. Die Seele ist zur Wahrheit disponiert. In der reinen Seele wohnt die göttliche Dreifaltigkeit, der Vater wirkt in ihr durch Sohn und Geist; in ihr thront der Logos. Dieses Philonische Bild vom einwohnenden Logos gibt er an Augustinus weiter, ohne sich darüber Gedanken zu machen, ob der Logos in der Seele noch ident ist mit dem persönlichen Logos in Gott oder als logische Macht etwas Überpersönliches, wie Philon es sich vorstellt. Auch das bei Augustinus so wichtige Gleichnis eines in der begnadeten Seele aufleuchtenden Lichtes hat schon Ambrosius. Die Seele erreicht ihr natürliches Objekt, die Wahrheit, nur durch Offenbarung. Der Erleuchtung muß der Glaube vorangehen, man muß erst glauben, dann erkennen, nicht umgekehrt. Gott ist unser Herr, es wäre unschicklich, wenn wir erst von ihm eine Rechtfertigung verlangen wollten[1185]. Hier hört man den auf verantwortlichem Posten stehenden Römer, der gewohnt ist, mit Vorgesetzten und Untergebenen zu verkehren. Der Glaube ist nützlicher als theologische Gelehrsamkeit, denn er genügt im Verein mit dem guten Leben zur Heiligkeit. Theologie ist für Vollkommenere, aber auch sie erfordert den Beistand Gottes. Indem er eine Philonische[1186] Äußerung glücklich kombiniert mit dem Worte des Apostels, daß weder der, welcher pflanzt, noch der, welcher begießt, das Wachstum gibt, unterscheidet er bei der Erkenntnis die Ursache, das ist der tätige Verstand, den

Stoff, das sind die Erkenntnismedien (Wahrnehmung, Vorstellung), und die Vollendung, die vom Herrn kommt.

In der Trinitätslehre und Christologie übernimmt er die korrekten Formeln (eine Substanz, drei Personen, in Christo eine Person und zwei Naturen), ohne sie mit neuem Gehalt zu füllen. Der Sohn, das Wort, hat ohne Mitwirkung der Engel die Welt in einem Augenblick geschaffen. Sie hat Anfang und Ende. Über dem Lufthimmel wölbt sich der Sternenhimmel, darüber eine Feuerzone, deren sengende Glut durch umgebende Wassermassen abgedämpft wird[1187]. Diese Feuerzone ist das reinigende und strafende Feuer, das die Seelen nach dem Tode durchschreiten müssen. Astronomische, physikalische, geographische Forschungen interessieren ihn ebensowenig wie seinen griechischen Gewährsmann Basilios. Die Natur sieht er als ein sittliches Lehrbuch an, das Leben der Tiere scheint ihm mancherlei sittliche Verhältnisse, teils als Vorbilder, teils als Warnungen darzustellen. Das Beispiel der Kraniche erinnert ihn an die ursprüngliche Gleichberechtigung aller Menschen, von der noch in der römischen Vorzeit Spuren vorhanden waren[1188]. Drollig und bezeichnend für die Zweideutigkeit der allegorischen Methode ist die Geschichte von der Liebe zwischen Muräne und Schlange [1189]. Der Mensch, die Bekrönung der geschaffenen Wesen, besteht aus zwei Naturen, Leib und Seele; die Dreiteilung Leib, Seele, Geist hat bei Ambrosius sowie bei Paulus nur einen moralischen Sinn. Den Leib setzt er in asketischer Redeweise oft herab, doch als Wunderwerk Gottes preist er ihn hoch[1190]. Jede Seele wird unmittelbar von Gott geschaffen und ist unsterblich, nicht von Natur aus — das kommt Gott allein zu —, sondern durch göttlichen Willen. Adam war auf der Erde geschaffen, wurde dann ins Paradies, eine überirdische Region, versetzt und stürzte durch den Sündenfall, der ein historisches Ereignis ist und zugleich allegorischen Sinn hat, zur Erde herab — eine Vorstellung alexandrinischer Herkunft in eigentümlich realistischer Ausführung. Durch die Sünde ist der Mensch Gott gegenüber in ein Verhältnis der Schuld und Strafwürdigkeit, zum Satan in ein Verhältnis der Sklaverei, ja der Verwandtschaft getreten. Die Dämonen erfüllen ebenso wie die Engel die ganze Schöpfung und bilden eine wohlorganisierte einheitliche Macht, die „Welt", das Reich der Finsternis. Diesen Hintergrund des Alltags muß man sich gegen-

wärtig halten, um die Unnachgiebigkeit des Bischofs in der Frage der Unterstützung des heidnischen Kultes, des Wiederaufbaus einer von Christen zerstörten Synagoge, der Abtretung einer Kirche an die Arianer in Mailand zu verstehen. — Die Scheidung in Herrschende und Beherrschte ist ein Zeichen des Abfalls. Aber einen gestaltlosen Haufen kann der Hierach nicht als wünschenswert gedacht haben. Man muß sein Urteil wohl im Zusammenhang mit der Verteilung von Recht, Reichtum und Gewalt im späteren römischen Staat nehmen. Wahrscheinlich erklären sich so auch seine sympathisierenden Worte über die römische Vorzeit, mit deren Charaktergestalten Ambrosius Verwandtschaft fühlen konnte. Weil die Menschen eine organische Einheit bilden, haben sie einander zu nützen. Das Gute ist im letzten Grunde das Nützliche. Den schweren Konflikt von den beiden Schiffbrüchigen auf einer Planke löst er wie Laktanz — der Grundsatz vom Nutzen des Guten läßt sich ja durch den jenseitigen Lohn aufrechterhalten —, ist aber nicht wie Laktanz unbedingter Pazifist, denn er erkennt außer den Pflichten gegen Gott, die Eltern und alle Menschen auch solche gegen das Vaterland und ehrt den Tod in der Schlacht. Laktanz sah nur den heidnischen Staat vor sich, der seine christlichen Soldaten zwar zum Tod fürs Vaterland verpflichtete, jedoch wegen ihres Glaubens dem Henker überlieferte. Für Ambrosius und seine Zeitgenossen ist die Aufrechterhaltung des christlich gewordenen Staates bereits ein Gut. Auch spricht gewiß aus Ambrosius alte Römergesinnung.

Nach dem Tode, den Ambrosius als ein Gut empfindet, müssen alle Seelen durch die Feuerzone gehen. Die Vollkommenen, so die Märtyrer, durchmessen sie ohne Leid, die mit leichten Sünden Durchsetzten werden unter Schmerzen gereinigt und gelangen in die Vororte des Paradieses, die Unerlösten und die schweren Sünder bleiben im Feuer. Am Tage des Gerichtes, das Ambrosius nach Anzeichen des Verfalles und anderen Symptomen in der nächsten Zukunft erwartet, stehen die Toten auf, der Richter beruft die Geläuterten in das Paradies oder in den darüber liegenden Himmel und verwirft die Verurteilten in das Feuer der Hölle, aus dem auch sie, nicht aber die Dämonen, in unbestimmt ferner Zeit erlöst werden können. Aus den Trümmern der Welt entsteht eine ganz anders geordnete Schöpfung.



AUGUSTINUS

Freske des 6. Jahrhunderts aus den Trümmern des alten Lateranensischen Palastes zu Rom

VII. AUGUSTINUS

Augustinus[1191], geboren am 13. November 354 als Sohn eines heidnischen Vaters und einer christlichen Mutter zu Thagaste in Numidien, gestorben am 28. August 430 als Bischof von Hippo Regius, während die Wandalen vor den Toren kämpften, bezeichnet den Höhepunkt der patristischen Geistesgeschichte. Er ist ein von wahrer Gier nach Verankerung seiner Seele in einem unerschütterlichen Grunde durch das Leben getriebener Geist. Die Leidenschaft, die seine Äußerungen durchzittert, hat der lateinischen Sprache einen bisher noch nicht gehörten Klang, eine vorher nicht erreichte Geschmeidigkeit verliehen und die von Natur aus Spröde und Ungelenke zum Ausdruck seelischer Stimmungen und psychologischer und metaphysischer Spekulationen bis zu einem Grade befähigt, der sie dem Griechischen zur Seite stellt. Innerhalb der antiken Literatur ist er der erste und einzige große Schriftsteller, der seine eigene innere Entwicklung genau geprüft und dargestellt hat, der erste große Seelenbeobachter und von den frühchristlichen Schriftstellern derjenige, dessen geistige Wandlungen und Beweggründe sich am genauesten verfolgen lassen, in dieser Hinsicht nur mit Platon vergleichbar, mit dem er auch den Zug zur ewigen Welt gemeinsam hat und das Bestreben, das Ewige organisatorisch zu verwirklichen. Allerdings, der attische Denker, ein Mann aus vornehmer Familie, Zeitgenosse höchster künstlerischer Bildung, spricht nie im eigenen Namen, sondern zieht sich hinter die Maske seines Lehrers Sokrates zurück, Augustinus, dem spätrömischen Provinzialen, der als Genius den Abstand zu einer kleinbürgerlichen Umgebung doppelt und dreifach empfinden mußte, ist es natürlich, seine Erkenntnisse und Erschütterungen als etwas Außergewöhnliches zu nehmen und aufzuzeichnen. Verschieden wie die Menschen sind ihre Wege zum Ewigen: dort die Konstruktion über den Wechsel erhabener objektiver Denkbilder, hier die Ver-

tiefung in die eigene Seele. Dabei fand und formulierte Augustinus das erkenntnistheoretisch erste Gewisse, das Problem des Bewußtseins und die Paradoxie der Zeit.

Das sind seine großen philosophischen Entdeckungen. Die in einem ungewöhnlich reichen Lebenswerk niedergelegten Gedanken bilden kein geschlossenes System, denn sie sind nicht vom logischen Ordnungswillen allein eingegeben, sondern auch und mehr noch vom Glückseligkeitsverlangen; Begleiterscheinungen in der logischen Sphäre dessen, was sich im Bereiche des Willens vollzog. Auch sind sie beeinflußt von äußeren Ereignissen, auf die sein Denken reagierte. Zu den durch innere Entwicklung bedingten Evolutionen des Gedankens gehört es, daß innerhalb des religiösen Vorstellungsgebietes das Kirchliche allmählich größeren Raum einnimmt und die neuplatonischen Elemente zur Seite treten, — und diese Entwicklung vor allem hat Harnack vor Augen, wenn er bei Augustinus einen neuplatonischen, einen christologischen und einen ekklesiastischen Gedankenkreis unterscheidet [1192]; hiezu gehört ferner eine durch das Alter bedingte perspektivische Verschiebung: in der Rückschau nämlich zeigte sich ihm seine Bekehrung immer mehr als eine radikale Umkehr, ein Bruch mit der Vergangenheit und es verblaßten die Entwicklungslinien, die geradehin zum schließlich erreichten Seelenfrieden führten; eine Verschiebung, die nicht ohne Einfluß blieb auf die Konzeption der Geschichte im Großen [1193]. Zu den äußeren Anlässen sind zu rechnen der Streit mit den Donatisten, der seine Gedanken über die Kirche zur Kristallisation veranlaßte, der Streit um die Gnade mit Pelagius, der wieder die erwähnte Verschiebung der Perspektive förderte, die Einnahme Roms durch die Goten, die ihn zu seinem geschichtsphilosophischen Hauptwerke De civitate Dei, drängte. Die Gedankenkomplexe kann man verschieden anordnen. Hier sollen folgende herausgegriffen, gegliedert und der Reihe nach entfaltet werden: 1. die Wege der Seele zu Gott; hierher gehören: a) Betrachtungen über die innere Entwicklung des Denkers selbst (in der Hauptsache niedergelegt in den Bekenntnissen); b) der rationale Weg zu Gott (Auffindung des unmittelbar Gewissen und Rezeption des Neuplatonismus); c) im Hinblick auf Gott als das Ziel entworfene Konstruktionen über den Aufbau des seelischen Lebens, genauere Lehren über Psychologie und Erkenntnis-

theorie, die Einsicht in das Wesen des Bewußtseins, die Unsterblichkeitslehre; d) der irrationale Weg zu Gott, die Gnadenlehre; 2. Gott in sich und seinem Verhältnis zur Schöpfung: a) die neuplatonische Theologie und die orthodoxe Trinitätslehre, psychologisch in eigentümlicher Weise verdeutlicht; b) Schöpfung, Chaos, Zeit und Raum; c) Theodizee, Geschichtsphilosophie, Gottesstaat und Weltstaat, Geschichte der Offenbarung. Diese Gruppierung entspricht dem in den Soliloqien, einem früheren Werke, aufgestellten Programm. „Was willst Du wissen?" fragt er sich dort. „Gott und die Seele, nichts mehr", lautet die Antwort. — —

Von seiner frommen Mutter Monika hat Augustinus, wie er selbst erzählt, eine starke Liebe zu Christus überkommen, die er durch die Verirrungen seiner Jugend bewahrte [1194], ebenso wie den Glauben an die göttliche Vorsehung, diesen schwankend zwar, manchmal dichter, manchmal dünner, wie er sich drastisch ausdrückt, aber immer so, daß für ihn die Untadeligkeit des höchsten Wesens, seine Freiheit von jeder Schuld am Jammer der Welt über allen Zweifeln feststand [1195]. In den christlichen Wahrheiten nur oberflächlich unterrichtet, verfiel er bald dem Manichäismus. Diese Lehre ist ein vergröberter Gnostizismus, vergröbert dadurch, daß sie ohne Durchgang durch griechische Abstraktion unmittelbar dem urwüchsigen iranischen Dualismus entspringt, für den der Gegensatz von Gut und Böse ident ist mit dem zweier stofflicher Substanzen, mit Licht und Finsternis in wörtlichem, nicht in bilblischem Sinne: der himmlische Jesus ist das Sonnenlicht, der Hl. Geist, das Pneuma, ist die Luft. Jeder der feindlichen Weltstoffe bildet aus sich durch Emanation ungezählter Wesen ein eigenes Reich. Als einmal die Finsternis gegen das Lichtreich anstürmte, wurde der Angriff zwar abgeschlagen, aber es gelang den finsteren Mächten, Lichtteile zu fangen und in den Stoff zu bannen. Die Vermischung ist als ein physikalischer, materieller Vorgang gedacht. Seither ist die materielle Welt in verschiedenen Graden durch Lichtelemente beseelt. Auch der Mensch besteht aus einer Lichtseele und einem Bestandteil der Finsternis, dem Fleische; auch in ihm tobt der Kampf. Alles

Stoffliche ist böse; Erlösung kann nur in der Trennung des Vermischten bestehen, dazu ist Gnosis, Erkenntnis des Weltzustandes nötig. Die Erlösung begann mit der Übertretung des vom bösen Weltgeiste, dem Hasser der Erkenntnis, gegebenen Verbotes, vom Baume der Erkenntnis zu essen, wurde fortgesetzt durch Jesus, der von der Sonne in einem Scheinleib herabstieg, und vollendet durch Manes, den von Jesus verheißenen Parakleten. Manes teilte seine Anhänger in Hörer und Vollendete; nur für diese galten die drei Siegel des Mundes, der Hand und des Schoßes, d. h. die Verpflichtung, sich fleischlicher Nahrung, des Weines und unreiner Reden, sich des Eigentums und jeder Arbeit, sich des Geschlechtsverkehrs zu enthalten. Die Manichäer verwarfen das Alte Testament als Werk des bösen Geistes und erkannten das Neue als Werk des guten an, benutzten aber auch unterschobene Evangelien des Thomas, des Philippus. Bei ihrem Haß gegen die Materie verabscheuten sie die Sakramente. Ihre negative Ethik steht in scharfem Gegensatz zur arbeitsfrohen Lehre des Zarathustra und drohte durch asketische Überspannung den Immoralismus, ein übles Erbstück der syrischen Gnosis, einzuschleppen. Mit richtigem Instinkt haben die persischen Priester diese Erneuerung der iranischen Religion abgelehnt, freilich durch bloßes Beharren auf dem Überlieferten ebenso wie die Juden und das gleichzeitige antike Heidentum auf Wirkung ins Weite und in die Zukunft verzichtet. Die Lehre des Manes ist kein glücklicher Fall. Der Erneuerer des paraklетischen Gedankens, Muhammed, war bei größerer innerer Armut dadurch glücklicher, daß er positive Forderungen hinstellte und sein Volk mit sich fortriß. Daß die Manichäische Lehre trotzdem wirkte, erklärt sich aus dem Märtyrertod des Stifters, im Westen auch dadurch, daß sie hier alte gnostische Traditionen aufnehmen und vereinigen konnte. Es war auch ein geschickter Griff, zwei Stände von Gläubigen einzurichten, den vorläufig nicht Befriedigten auf tiefere Belehrung zu vertrösten. Dem Augustinus empfahl sich die Manichäische Lehre durch drei Motive: als Erbin der gnostischen Kritik der kirchlichen Schriften beharrte sie mit Nachdruck auf den Widersprüchen zwischen dem Alten und dem Neuen Testament; aber weniger subtil als die Valentinianer scheinen die damaligen Emissäre mit besonderer Vorliebe sich auf die Anthropomorphismen der Bibel

geworfen und etwa eines Gottes mit körperlichen Gliedmaßen gespottet zu haben und Augustinus, der damals mit den Feinheiten der Allegoristen noch nicht vertraut war, ließ sich davon imponieren [1196]. Ferner schien der Dualismus der Manichäer den höchsten Gott zu entlasten, indem er die Schuld am Bösen auf die Materie überwälzte; wie Augustinus bekennt, war das für ihn der stärkste Beweggrund [1197]. Endlich kam die an die Phantasie sich wendende Weltentstehungslehre der lebhaften Einbildungskraft des Jünglings entgegen; da er noch nicht imstande war, das Geistige zu sehen, aber reif genug, sich Gott nicht menschenähnlich vorzustellen [1198], gefiel es ihm, den Weltprozeß als das Zusammenströmen zweier ungeheuerer Massen, einer feinen hellen und einer groben dunkeln, anzuschauen [1199]. Wohl kam dazu noch, daß diese Lehre nur dem Eingeweihten die Askese auferlegte und durch ihre phantastische Mythologie die Leidenschaften sicherlich nicht hemmte [1120]. Als er mit neunzehn Jahren den Hortensius des Cicero las, erwachte in ihm die Sehnsucht nach einem der Philosophie gemäß geordneten Leben [1201]. Bald durchschaute er die Widersprüche und den mythischen Charakter der Manichäischen Lehre. Großen Eindruck machte auf ihn die Argumentation seines Freundes Nebridius in Karthago [1202]: Was wäre geschehen, wenn der höchste Gott dem Angriff der finsteren Mächte ohne Schaden zu nehmen widerstanden hätte? Dann konnte es nie zur Abtrennung und Verschlechterung jener Sprößlinge Gottes kommen, die nach Manichäischer Ansicht in die Leiber eingekerkert werden. Gibt man aber zu, daß Gott durch die finsteren Mächte verletzt und zerklüftet werden kann, so ist schon das eine schauerliche Gotteslästerung. Damit war das stärkste Motiv zu dieser Lehre erschüttert: denn auch sie bedrohte die Erhabenheit Gottes. Seine Erwartungen, durch Gespräche mit Eingeweihten über diese Schwierigkeit hinweggeführt zu werden, wurden enttäuscht.

In das Ende seiner Manichäischen Periode fallen die im 26. und 27. Jahre verfaßten Bücher über das Schöne und Schickliche [1203]. Als schön bezeichnet er das, was für sich selbst, als schicklich das, was wegen seiner Harmonie mit einem anderen gefällt. Im Anschluß an den Manichäischen Dualismus, aber in einer Weiterbildung, die durch ihre abstrakte Form bereits die neuplatonische Periode seines Denkens ahnen läßt, unterscheidet er zwei Prinzipien

Monas und Dyas, die eine verwandt mit Tugend, Liebe, Frieden, die andere mit Laster, Zwietracht, Haß. Unverkennbar wie der Manichäische Ursprung ist das quietistische Bedürfnis und der Zug zum Monismus. Denn in der Annahme des Monas verdichtete sich, wie Augustinus selbst sagt, seine Sehnsucht nach Frieden und Einheit und er wies ihr den höheren Rang zu, weil er Frieden und Einheit am höchsten schätzte. Aber noch vermochte er nicht, das Geistige zu erkennen [1204], noch umflatterten seine Phantasie körperliche Gebilde, die Tiefe des Bewußtseins hatte er noch nicht durchschaut. Von Zweifeln gepeinigt und unfähig, sein Leben zu ändern, ergab er sich der akademischen Skepsis. Mit der Anweisung, das Glück im Verzicht auf Gewißheit zu suchen, konnte er auf die Dauer nichts anfangen. Da fand er durch Victorinus den Weg zum Neuplatonismus. Bald darauf begab er sich nach Mailand, wo dem aussichtslos mit sich Kämpfenden die mächtige und harmonische Erscheinung des Ambrosius großen Eindruck machte. Die Predigten des Bischofs beseitigten die Anstöße an der Bibel, die den Zweifelnden bisher noch auf Seite der Manichäer festgehalten hatten [1205]. Mit Leichtigkeit setzte sich der an Philon geschulte Theologe über die Anthropomorphismen im Gottesbegriff hinweg und huldigte hinsichtlich Ärgernis erregender Berichte des Alten Testamentes dem Grundsatz: der Buchstabe tötet [1206], der Geist macht lebendig. Nun wäre der Weg frei gewesen, doch Augustinus konnte sich nicht entschließen, auf seine Lebensgewohnheiten, Unterrichtserfolge, ehrgeizigen Pläne zu verzichten [1207]. Zu diesen inneren Kämpfen kam quälend die Furcht vor dem Tode und der Vergeltung im Jenseits. Er wußte theoretisch, daß Gott das Beste sei, so oft er aber versuchte, sich den reinen Geist vorzustellen und die phantastischen Wesen zu verscheuchen, gleich drangen sie in hellen Haufen auf ihn ein. Er kam nicht weiter als zur Anschauung einer unendlichen erfüllten Ausdehnung, also zum Gottesbild des Tertullian. Wollte er das Erfüllende hinweg denken [1208], dann fürchtete er, in geräumiges Nichts zu stürzen [1209]. Er bemerkte nicht, wie er in den Bekenntnissen sagt, daß eben jene Tätigkeit der Phantasie, welche die körperlichen Bilder erzeugte, selbst nichts Körperliches und Ausgedehntes sei, sondern etwas viel Gewaltigeres. Der größte Anstoß war noch nicht hinweggeräumt, der Ursprung des Bösen. Augustin hat in

den Bekenntnissen [1210] die Fragen formuliert, die ihm selbst bis zum Schluß seines Lebens vorgehalten werden können, denn gelöst hat er sie nie, ja durch die letzte Entwicklung seines Denkens, durch die Gnadenlehre, sich von einer Lösung wieder bedenklich weit entfernt, weiter, als er in seiner neuplatonischen Periode war [1211]. Daß Gott nicht Wurzel des Bösen sein könne, war ihm seit jeher klar gewesen. Wenn man sich nun vorstellt, wie die unendliche Substanz Gottes diese verschwindend kleine Welt durchdringt (wie das Meerwasser den Schwamm), so scheint das Böse zu verschwinden [1212]. Wenn das Böse nicht existiert, sondern bloß gefürchtet wird, so ist schon die Furcht ein Übel; (damit ist der Einfall des Arnobius erledigt, daß das Übel am Ende gar nicht wirklich sei, sondern uns nur erscheine). Nimmt man einen bösen Urstoff an und zugleich einen allmächtigen Gott, so befremdet, daß Gott den Stoff nicht überwältigt, um an seine Stelle etwas Besseres zu setzen. Auch der Rekurs auf den freien Willen beseitigt die Schwierigkeiten nicht. Denn der Mensch stammt doch in letzter Linie von Gott. Wer hat dem Menschen den Trieb zum Bösen eingepflanzt? Gott nicht; und nimmt man einen Teufel an, so ist die Frage nur um eine Station hinausgeschoben [1213]. In seinen Zweifeln hielt ihn aufrecht der Glaube an den unveränderlichen Gott, an Christus als den Führer zum Heile [1214] und seit dem Verkehr mit Ambrosius das Gefühl, daß die Kirche mit Recht ihre heiligen Bücher hochhalte [1215]. Zugleich vertiefte er sich immer mehr in die neuplatonische Metaphysik, die ihn die räumlichen Vorstellungen vom Begriff des Geistes allmählich abstreifen lehrte. Indem sie ihn mahnte, zu sich selbst zurückzukehren, ließ sie ihn in der eigenen Seele ein unvergängliches, nicht näher zu beschreibendes Licht entdecken [1216], das über dem Geiste schwebt [1217]; es ist nicht zu schildern, „aber wer die Wahrheit kennt, der kennt es, und wer es kennt, der kennt die Ewigkeit". Man muß hier wohl an die Platonische Intuition denken: an die Anschauung der Unveränderlichkeit, die dem Logischen zukommt, vermehrt um den Glanz, der diesem Sein vom erfreuten Wiederentdecker zugeschrieben, und um den substanziellen Bestand, mit dem es von einer lebhaften Vorstellungskraft ausgestattet wird. Nun versuchte Augustinus, durch logische Operationen mit dem Bösen fertig zu werden. Alles Seiende ist gut, das höchste

unveränderliche Sein ist das beste, das veränderliche Sein beweist durch seine Veränderlichkeit, d. h. durch sein Schlechterwerdenkönnen schon, daß es gut ist [1218], die Gesamtheit des Seienden, das Vollkommene und das Unvollkommene zusammen, ist besser als das Vollkommene allein. Damit ist freilich das Böse aus der Welt nicht hinwegdisputiert, das entwickelte Schema entspricht auch nicht der wirklichen Welt, denn es zeigt nur abgestufte Vollkommenheiten; doch wird mehr darüber in anderem Zusammenhang zu sagen sein. — Wenn sich Augustin nun in die neuplatonische Erkenntnis versenkte und mit inniger Konzentration den Grundsatz aussprach, daß das Unveränderliche das höchste Gut und dem Veränderlichen vorzuziehen sei, dann schien es ihm bisweilen, als zerstöben die trügerischen Bilder der Phantasie und als erfaßte er das Seiende selbst. Aber wenn er, unfähig den Blick darein zu heften, wieder in das gewohnte Leben herabfiel und sich nach jener Stärke sehnte, die ihm ein Verweilen im Seienden gestattete, war es ihm, als ob aus der Ferne Christus [1219] ihm beruhigend zuriefe. Die Platonische Intuition war eben nicht sein Weg zur Ewigkeit. In der Rückerinnerung meint Augustin den Platonikern Hochmut und Verführung zum Hochmut vorwerfen zu müssen [1220], weil sie eine Erreichung schilderten, ohne sie zu verschaffen, weil sie theoretisch vom Guten und Wahren wüßten, aber nicht die Kraft hätten, die Seele hinzuführen. Was Augustinus hier an sich selbst erfuhr, ist der Unterschied zwischen einer übernommenen und einer aus dem Inneren hervorbrechenden Erkenntnis [1221]; die eine verschmilzt bloß mit den übrigen Vorstellungen, die andere verwächst mit den Tiefen der Seele [1222]. Für Augustin war der Platonismus ein übernommener Gedanke, anregend, aber nicht vollendend. Weil er in der Rückschau diese Erfahrung verallgemeinerte, konnte er den Neuplatonikern nicht glauben, daß auch sie aus Erfahrung sprächen [1223], denn er konnte sich nichts anderes vorstellen, als daß der Mensch zur Ruhe komme nur durch die Gewißheit, von einem persönlich teilnehmenden Gotte geführt zu sein. Durch die Bekenntnisse zieht sich wie ein musikalisches Motiv [1224] das immer wieder erweckte Bild des stillen, mitunter überlegen lächelnden [1225], auf die Seele gerichteten göttlichen Angesichtes; alle Augenblicke wird es der Seele des Bekenners bewußt, daß sie, die win-

zige, unentrinnbar im Blickpunkt der göttlichen Aufmerksamkeit weile. Das hat Augustin als Trost, der Heide im Dialog Octavius als Taktlosigkeit empfunden. Umgekehrt mußte für Augustinus und alle Gleichfühlenden das antike Ideal der selbstgenügsamen Ruhe etwas Aufreizendes haben. Von den neuplatonischen Büchern wandte er sich den Briefen des Apostels Paulus zu. Er pries es später als ein Glück, daß ihn Gott nicht den umgekehrten Weg geführt habe; vielleicht hätte er, durch die Briefe des Apostels zur Ruhe gebracht, seinen Seelenfrieden auch in die neuplatonischen Schriften hineingelesen und geglaubt, auch sie wären vollgültige Gefäße der Wahrheit [1226]. — Die seelische Zerrissenheit näherte sich einer Krise; mehrere hinreißende Beispiele plötzlicher Lebensänderung, die Geschichte von der Bekehrung und dem öffentlichen Bekenntnis des angesehenen Neuplatonikers Victorinus, des Pontificianus Erzählung von dem Leben des Einsiedlers Antonius und die Bekehrung zweier Freunde in Brice rüttelten den trägen Willen auf. Während in der Seele des Beschämten und Tieferschütterten ein heftiger Kampf wogte zwischen der Forderung restloser Hingabe an Gott und den Gewohnheiten des bisherigen Lebens, hörte er aus einem Nachbarhause die Stimme eines singenden Kindes: Nimm und lies. Er schlug die Briefe des Paulus auf, fand eine Stelle, die auf seinen Gemütszustand paßte und war überzeugt, den Ruf Gottes gehört zu haben. In der Stille der Weinleseferien (386) bereitete er sich auf Cassiciacum bei Mailand, dem Gute eines Freundes, zum Christentume vor und empfing zu den folgenden Ostern (387) die Taufe. Die in der Zwischenzeit entstandenen Schriften geben die Stimmung der äußeren Ruhe inmitten einer heiteren Natur und die innere Beruhigung des zum Frieden gelangenden Gemütes sehr schön wieder[1227].

Augustinus beginnt sogleich in dem Dialog Contra Academicos mit der Überwindung der akademischen Skepsis. Die Kardinalfrage ist bezeichnenderweise nicht die nach der Möglichkeit des Wissens, sondern, was man vom Erkenntnisstreben verlangen müsse, damit der tiefste Trieb, das Verlangen nach Glückseligkeit, befriedigt werde. Wir wollen glücklich sein; wenn wir dazu ohne Wahrheit gelangen können, dann ist die Wahrheit nicht zu suchen [1228]. Der

Mitunterredner Licentius verteidigt den Satz, daß schon das Streben nach Wahrheit ein Glück sei [1229]; ein anderer Teilnehmer des Gespräches verwirft diese Ansicht, weil das beständige Suchen ohne Finden soviel sei wie Irrtum. Licentius bemerkt dagegen, Irrtum sei Zustimmung zu etwas Falschem, das Forschen nach Wahrheit aber sei noch keine Billigung des Falschen, vielmehr die in diesem Leben erreichbare Weisheit, da es den Menschen von den Verstrickungen des Leibes möglichst befreie und würdig mache, am Ende des Lebensweges göttliche Glückseligkeit zu genießen. Darauf geht Augustinus nicht ein. Rein dialektisch bemerkt er gegen die akademische Zurückhaltung, ohne Besitz der Wahrheit habe man auch das Wahrscheinliche nicht, da dieses an seiner Ähnlichkeit mit dem Wahren gemessen werde, also die Wahrheit voraussetze; nur der Weise sei glückselig; da aber nur der weise sei, der Wissen besitze, nicht, wer sich mit dem Nichtwissen bescheide, so müsse die Wahrheit erreichbar sein, wenn anders die Menschen weise und glücklich zugleich sein sollten. Die akademische Zurückhaltung scheint ihm auch überflüssig, denn es gibt sichere Erkenntnisse. Nachdem er in der Schrift gegen die Akademiker mehr aphoristisch hingewiesen hat auf die untrügliche Gewißheit des logischen Grundsatzes, daß von zwei einander kontradiktorisch entgegengesetzten Urteilen eines notwendig falsch sein müsse, und auf den Umstand, daß die Sinneseindrücke, auch wenn sie mit Beziehung auf die Außenwelt trügerisch sein sollten, jedenfalls als psychische Erscheinungen wirklich seien [1230], — gelangt er in den Selbstgesprächen zur Formulierung des Grundsatzes, von dem später Descartes ausgegangen ist: Gewiß ist jedem, daß er ist und daß er denkt [1231]. Wer zweifelt und sich dessen bewußt ist, daß er zweifelt, erkennt schon etwas Wahres [1232]. Welche Fülle von wahren Gedanken mit dem Bewußtsein des Zweifels verbunden sind, legt er an einer später geschriebenen Stelle auseinander. Der Zweifler will sicher sein, erinnert sich dessen, worüber er zweifelt, weiß, daß er nichts weiß, urteilt, daß er nicht blindlings beistimmen dürfe [1233]. Zu den unbezweifelbaren Normen des Denkens rechnet Augustin in anderen Schriften aus seiner Bekehrungszeit außer dem Prinzip des Widerspruches noch den Satz von der Kausalität, ohne seine Gewißheit ableiten zu können [1234]. Im 10. Buch der Bekenntnisse führt er in der berühmten Un-

tersuchung des Bewußtseinsbestandes unter den nicht aus der Erfahrung stammenden Daten die drei Arten von Fragen an: ob etwas ist, was es ist, wie es ist [1235], (also Urteilsformen, die gewissen Kategorien Kants entsprechen), ferner die Begriffe Raum und Zahl und deren unzählige Gesetze [1236]. Den apriorischen Charakter der Zahlen macht ihm ein Blick auf die Natur klar, die uns die Zahlen nie in voller Reinheit zeigt. Gewißheit kommt demnach der Tatsache des Selbstbewußtseins, den logischen Grundsätzen, den Kategorien, den mathematischen Gebilden zu. Um die Gewißheit des Apriorischen zu erklären, benützte Augustinus ursprünglich die Lehre von der Wiedererinnerung [1237]; auch später kommen noch Wendungen vor, in denen wenigstens das Gleichnis von der Herabkunft der Seelen durchschimmert [1238]. Starke, gefühlsbetonte Gedanken, vor allem die Ablehnung der ewigen Wiederkehr, haben die Anamnesislehre verdrängt. Dagegen ist Augustin dem Bilde eines über der Seele stehenden Lichtes treu geblieben. — An diese Gedankengruppe lassen sich seine Betrachtungen über den Glauben ausschließen. Da nur das eigene Bewußtsein gegeben ist, sind wir für die meisten zum Leben notwendigen Kenntnisse auf den Glauben angewiesen. Das Seelenleben des Anderen ist ein Gegenstand des Glaubens [1239]; die eigene Abkunft muß jeder glauben [1240]; die Existenz von Körpern glauben wir den Sinnen [1241], weil wir diesen Glauben brauchen und derjenige jämmerlich getäuscht würde, der den Sinnen den Glauben versagte. Das Meiste aus Geschichte und Erdkunde müssen wir auf Glauben hinnehmen [1242]. Der Glaube ist Zustimmung zu einem Gedanken[1243]; der Zeit nach ist er, der Sache nach die Vernunft früher [1244]; der Glaube beginnt [1245], die Erkenntnis vollendet [1246]. Die ideale Entwicklung besteht darin, Geglaubtes in Erkanntes umzusetzen [1247], ein Vorgang, dessen Abschluß in diesem Leben nicht erreicht wird. Der Begriff des Glaubens, einmal erkenntnistheoretisch begründet, hilft dann die Autorität der Kirche auf der ganzen Linie stützen.

Augustinus ist der erste Philosoph, den die Eigentümlichkeit des Bewußtseins so stark ergriffen hat, daß er imstande war, auch wo ihm der begriffliche Ausdruck nicht ganz gelang, durch packende Schilderung seine Erkenntnis zu übertragen [1248]. Wann ihm die Merkwürdigkeit des Ich aufgegangen ist, läßt sich nicht genau angeben. So

lange er sich den Geist als feine, alles durchdringende Substanz vorstellte, hatte er davon noch keine Ahnung. Ob ihm in der neuplatonischen Periode, die seiner Bekehrung voranging und unmittelbar folgte, das Phänomen schon klar war, ist fraglich; denn er sprach damals nur in Platonischen Formeln vom Geiste, vom Ewigen, Beharrlichen, vom reinen Lichte. Das sind noch nicht die dem Geist als Bewußtsein angemessenen Bilder. Aber die wunderbare Wandlung in seiner Seele war geeignet, den Blick in den Mittelpunkt zu lenken. Dies geht aus der Problemstellung der Selbstgespräche[1249] hervor: Ich wünsche Gott und die Seele zu wissen, nichts mehr! Die Betrachtungen im 10. Buch der Bekenntnisse zeigen den Denker im Vollbesitz seiner neuen Einsicht. Nun vermochte er einen Irrtum seiner Manichäischen Zeit zu durchschauen, denn jetzt war ihm offenbar, daß es eine Art des Seins gebe, die Wirkungskraft, etwas wie Größe und Macht besitze[1250], ohne mit dem räumlich Ausgedehnten verglichen werden zu können; die Kraft, die Körperliches denkt, ist selbst nichts Körperliches und ist doch da[1251]. Damit erst war der Materialismus überwunden; und man kann sich vorstellen, mit welcher Heftigkeit er einen Gedanken aufgriff, der ihm gestattete, räumliche Phantasien zu bannen, ohne daß an deren Stelle das ungeheuere Nichts[1252] getreten wäre, vor dem sich sein Lebensdurst[1253] so sehr fürchtete. In der erwähnten Stelle der Bekenntnisse sucht Augustin nach dem eigentlichen Sitz und dem Wesen des Selbstbewußtseins und nimmt ein Inventar der Seele auf; nachdem er in phantasievollen Bildern die ungeheueren Vorratskammern und labyrinthischen Gänge des Gedächtnisses geschildert hat, in denen die Einzelbilder hinterlegt werden, um auf das Gebot des Willens aufzutauchen, kommt er darauf, daß ihm noch etwas entgehe. Da ist noch eine Kraft meines Geistes und gehört zu meiner Natur, und doch erfasse ich nicht ganz, was ich bin. Also ist der Geist zu enge, um sich selbst zu erfassen. Was mag das sein, was er von sich selbst nicht faßt? Doch nicht etwas außer ihm, nicht in ihm selbst? Warum also erfaßt er es dann nicht? Gewaltige Verwunderung ergreift mich, Staunen packt mich an. Und die Menschen gehen hin und bewundern die Höhen der Gebirge, die mächtigen Meereswogen, den breiten Fluß der Ströme, den Umlauf der Gestirne, auf sich selbst aber ach-

ten sie nicht [1254]. Genauer ausgedrückt liegt das Rätselhafte des Bewußtseins in zwei Erscheinungen: 1. Es steht fest, daß Bewußtsein im höchsten Sinne durch die Reflexion der Seele auf sich selbst zustande kommt; und doch kann, genau besehen, das Subjekt nie sich selbst erfassen. 2. Wenn aber der Geist nicht an sich selbst denkt, sondern auf andere Gegenstände gerichtet ist, inwiefern kann man dann von Bewußtsein reden? Was geschieht dann? fragt Augustin; denn ohne sich kann der Geist doch auch dann nicht sein. Ein schlimmes Dilemma: der auf sich konzentrierte Geist faßt sich selbst nicht; der nach außen konzentrierte Geist, ist der noch Bewußtsein? Der Denker verwirft den Vorschlag einer Teilung in einen beobachtenden und einen beobachteten Teil, ebenso den einer Verdopplung des Bewußtseins, so daß es zugleich beim beobachtenden Ich und beim beobachteten Ich wäre; das seien lauter körperliche Bilder [1255]. Aber wie die Fortsetzung der schwer verständlichen Stelle zeigt, kann er sich selbst ohne diese Bilder nicht helfen. Nur wenn man dem nachgeht, was Augustinus wirklich vorgestellt hat, und an eine Teilung des Bewußtseins denkt, kann man die Stelle auslegen und ihren Sinn folgendermaßen umschreiben: Das Subjekt S richtet sich auf das Objekt O, die beide Teile des Geistes oder der Seele sind; diese Hinwendung von S auf O nennt Augustin hier den *conspectus;* das Verweilen des Blickes von S auf dem O nennt er *obtutus.* Selbstbewußtsein im Sinne der Konzentration der Seele auf sich selbst findet statt, wenn ein Teil der Seele sich beobachtend auf einen anderen Teil der Seele richtet, wenn also O ein erinnertes zeitlich näheres oder ferneres seelisches Phänomen ist. Wenn aber die Seele nicht sich selbst, sondern nach außen beobachtet, dann, sagt Augustinus, erkennt sie sich als ihre eigene *memoria.* Da nun *memoria* (Gedächtnis) die Fähigkeit ist, eine Vorstellung im Unterbewußtsein, dem Labyrinth, aufzubewahren, so daß sie ins aktuelle Bewußtsein erhoben werden kann, die *memoria* der Seele von sich selbst mithin die Fähigkeit, den Gedanken der Seele an sich selbst zu bewahren und zu verwirklichen, so bedeutet dieser Ausspruch Augustins, daß die nach außen gerichtete Seele nie ohne das begleitende, freilich im Augenblicke nicht aktualisierte Urteil ist, daß sie ihre Aufmerksamkeit jederzeit auf sich selbst richten könne. Augustin hat sich

gegen das räumliche Bild der Trennung des Bewußtseins gewehrt, um sich die Anschauung des unräumlichen geistigen Vorganges rein zu erhalten, konnte es aber doch nicht vermeiden. Er hätte es nicht nötig gehabt, sich dagegen zu wehren, denn er konnte sich gegen Mißverständnisse sichern und die Gedanken auf ein fruchtbares Gebiet lenken, wenn er seine später zu besprechende Theorie vom Jetzt heranzog und etwa folgendermaßen sagte: das erlebte Jetzt, die einzig wahrhaft gegebene Wirklichkeit, hat verschiedene Inhalte, solche, die sofort auf eine Außenwelt bezogen werden, und solche, die sich auf Zustände, Erlebnisse im Ich selbst beziehen. Zum Inhalte haben, als Objekt vorstellen kann das Subjekt nicht das im Augenblicke Wirkliche selbst, welches die ungeteilte Einheit von Subjekt und Objekt ist. Aber Erinnertes, Erwartetes, das im Grunde auch Erinnertes ist, kann es vorstellen. Wenn man Bewußtsein strenge als erlebte Gegenwart auffaßt, dann ist das beobachtende Ich nicht das beobachtete Ich, dann muß man die Teilung des Ich oder die Verdopplung ablehnen. Im weiteren Sinne gefaßt als Kontinuum, in welchem das erlebte Jetzt sich mit dem vorhergehenden und mit früher erlebten und jetzt vergegenwärtigten Inhalten verbindet, kann man das Bewußtsein aus Teilen zusammengesetzt denken und sagen, daß sich das Subjekt auf sich selbst, nämlich auf Erinnerungen von psychischen Zuständen beobachtend richte. Der Ausdruck *memoria*, Gedächtnis, für das potenziell vorhandene Seelische, die weitverzweigte Wurzel des bewußten Lebens, und der Vergleich der *memoria* mit labyrinthisch verschlungenen Vorratskammern sind glücklich und anregend.

Das Unergründliche des Selbstbewußtseins ist aber noch in anderer Richtung zu suchen. Wiederholt klagt Augustinus über den unberechenbaren Abgrund der Seele. Er ist daran, das Unbewußte zu entdecken, jenes Leben, von dem sich nur ein Teil im Bewußtseinsverlaufe offenbart, der größere aber verborgen und rätselhaft bleibt; davon später. In der Erforschung versteckter Motive beweist Augustin überraschenden Scharfsinn. Doch bleibt es bei aphoristischen Beobachtungen. Als solche mögen erwähnt werden die Untersuchung, worin die Freude an einem zwecklosen bösen Streich [1256] liege, — er findet sie in einer Betätigung des Willens zur Macht, also in einem verzerrten Abbild der

göttlichen Selbstherrlichkeit —, die Untersuchung über die Lust am Weinen, über die Lust an tragischen Gegenständen und über die Abhängigkeit des Grades von Lust und Freude von dem Grade und der Art des vorangehenden Gefühles[1257]. Er sieht darin ein die Schöpfung durchwaltendes Gesetz und fragt, doch ohne die Frage zu beantworten, warum Gott die Natur in einen steten Wechsel von Rückgang und Fortschritt, Verfeindung und Versöhnung versenkt habe; aber wieder hat er etwas Wesentliches getroffen, den Rhythmus als Grundgesetz des Lebens.

Was die Einsichten Augustins in die zentrale Stellung des Bewußtseins für das menschliche Denken bedeuten, wird erst recht klar, wenn man auf die Wege zurückblickt, die bis zu diesem Punkte geführt haben. Um aber die Vorbereitungen und Anzeichen als solche zu verstehen, ist der Begriff des Bewußtseins selbst festzulegen. Im vorphilosophischen Sinne ist Bewußtsein nichts anderes als konzentriertes, von festen Zielen geleitetes Tun, wenn man zum Beispiel sagt: Ich behaupte das mit vollem Bewußtsein! oder: Er war ein bewußter Anhänger des Julius Caesar. In philosophischem Sinne bedeutet das Wort dreierlei: 1. jene Aufmerksamkeit, die sich auf die seelischen Erscheinungen zurückwendet und begleitet ist von der Erkenntnis, daß eine solche Tätigkeit von den Vorgängen der äußeren Natur, wie sie sich einer naiven Betrachtung darstellen, nämlich als Übergang von einem Gegenstand auf einen anderen außerhalb liegenden, weltenweit verschieden ist; 2. es bedeutet sodann die seelischen Erscheinungen schlechthin, insofern schon sie, nicht erst die Reflexion über sie, sondern das innere Anschauen, das Erleben selbst, was die Art ihres Seins betrifft, durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt sind von den äußeren Vorgängen, welche man zu ihnen als Ursachen oder Begleiterscheinungen hinzu denkt; diese Vorgänge werden als eine oder als zwei Gruppen gezählt, je nachdem man die physikalischen Ursachen der Erregung und die physiologischen Ursachen der Empfindung in zwei getrennten Gruppen oder in einer einzigen materiellen Außenwelt unterbringt; 3. vollkommen ausgebildet ist der Begriff des Bewußtseins erst dann, wenn er das Sein schlechthin umfaßt, wenn sich die Erkenntnis eingestellt hat, daß jene Unterscheidung zwischen einer psychischen Innenwelt und einer materiellen Außenwelt selbst nur in

einem Bewußtsein existiert, daß die sogenannte außerbewußte Welt aus Bewußtseinsbestandteilen aufgebaut ist. Bewußtsein in diesem Sinne heißt soviel wie die Gesamtheit aus erkenntnistheoretischem Subjekt und seinem Inhalte und insofern das Sein schlechthin. Diese drei Bestimmungen sind zugleich ein Entwicklungsgang. Die Erkenntnis beginnt mit der Aufmerksamkeit auf die Tatsache der Selbsterfassung und endet mit der Einsicht, daß das Subjekt Träger einer Erscheinungswelt ist. Wenn man von der mehrdeutigen Äußerung Heraklits absehen will: „du wirst die Grenzen der Seele nicht finden, weil sie einen so tiefen Logos hat“[1258] —, obwohl hier wenigstens eine Ahnung von dem Problem herauszuhören ist —, so scheint die Diskussion Platon zu eröffnen, indem er unter den Definitionen der Sophrosyne (Besonnenheit), wohl veranlaßt durch Sokratische Mahnungen, unter anderem auch Folgendes bringt[1259]: Selbsterkenntnis ist Wissen dessen, was man weiß und was man nicht weiß, Wissen des Wissens, und daran die Frage knüpft, ob ein solches Wissen möglich sei. Aber er gleitet von einer wertvollen Spur ab, indem er die Möglichkeit dieses Wissens deshalb bestreitet, weil es ja auch kein Hören des Hörens, kein Sehen des Sehens gäbe. Hätte er das Problem erfaßt, so hätte er sagen müssen, daß es zwar kein Hören des Hörens gebe, wohl aber ein Hören und ein Wissen des Hörens, ein Sehen und ein Wissen des Sehens und so auch ein Wissen und ein Wissen des Wissens; und dieses jedes einzelne seelische Phänomen begleitende Wissen oder Bewußtsein wäre Bewußtsein in der ersten Bedeutung. Der Platonische Zweifel, ob ein Wissen des Wissens möglich sei, ob es jene Zurückbiegung des Subjekt auf sich selbst wirklich gebe, restlos gebe, ist erst auf späterer Stufe berechtigt, nachdem das Denken durch den Versuch hindurchgegangen ist. Im Theaetet[1260] stellt Platon fest, daß die Wahrnehmung nicht vom Körper, sondern von der Seele getragen werde, daß also Sehen, Hören seelische Erscheinungen seien. Aristoteles reserviert die von Platon abgewiesene höchste Bewußtheit für den Gott, dessen Tätigkeit im Denken des Denkens besteht. Die Stoiker sprachen zwar von einem Sich-auf sich-selbst-zurück-Biegen beim seelischen Vorgang, allein eine Ahnung des Problems möchte man bei ihnen doch nicht annehmen, da sie Gott, Geist und Seele trotz der vorausgegangenen

attischen Philosophie[1261] wieder als räumlich ausgedehnte materielle Substanz dachten. Wer im Psychischen eine besondere Form des Seins wittert, den drängt es zu ganz anderen Behauptungen und Gleichnissen; wenn er auch den neuen Gedanken noch nicht klar formuliert, wenn er nur fühlt, daß ihm etwas Wunderbares aufgegangen und zuteil geworden ist, so wird sich, wie man an dem Beispiele des Augustinus erkennt, seine Seele um dieses noch nicht Bestimmte lebhaft hin und her bewegen und anderen mehr suggestiv und bilderreich als begrifflich klar das Entdeckte mitzuteilen wissen. So geht auch jeder Fortschritt in der Erfassung des Bewußtseins von einer allgemeinen, die Seele auf sich zurückwendenden großen Erschütterung aus. Eine solche war, wie erwähnt, die Sokratische Mahnung, sich zu prüfen, eine solche war auch die Predigt Jesu Christi. Das Gleichnis vom strahlenden Licht, welches die Wahrheit veranschaulicht, daß die Seele ein Zentrum sei, mußte früher oder später auch einen erkenntnistheoretischen Sinn erhalten; ist die Seele ein schöpferischer Ursprung, so mag sie es auch für das Erkennen sein. Nicht am Eingang des Christentums, doch in relativ geringerer Entfernung steht die Synthesis des Augustinus: der Logos, der die Welt erleuchtet, sitzt in der Seele und nur deshalb ist Erkenntnis möglich. Aber die ersten christlichen Generationen dachten den Logos noch objektiv, als eine metaphysische weltdurchleuchtende Macht. Neue Einsichten dämmerten von einer anderen Seite herauf. Gegeben war aus mehreren Quellen etwas in Gott, das ursprünglicher ist als der Logos, bei den Stoikern die allgemeine Weltsubstanz, bei den Juden der schöpferische Wille Gottes. Indem sich dieses allgemeine Sein mit Überwiegen des Willens und der Logos bei Philon miteinander verbanden, ohne sich völlig zu durchdringen, war der Begriff eines Bewußtwerdens Gottes angeregt. Dieses Thema haben die Valentinianer, zuletzt die Neuplatoniker in mannigfachen Variationen durchgeführt. Am theogonischen Prozeß haben die Philosophen der Mittelmeerländer gelernt, sich mit dem Gedanken vertraut zu machen, daß sich innerhalb des Seelischen das Leben bis zur völligen Klarheit, bis zum hellen Bewußtsein steigere. Bei allen Theosophen dieser Zeit ist die Steigerung des göttlichen Lebens (wenn man dabei bleiben will, die Logisie-

rung des Überbewußten als Steigerung zu bezeichnen) zugleich mit Weltschöpfung verbunden. Würde dieser ganze theologische Begriffskomplex ins Erkenntnistheoretische übertragen, so wäre das Bewußtsein im dritten Sinne erreicht. Die Entwicklung verlief aber etwas anders. Die Zerfällung Gottes in einen überbewußten Gott und einen Logoszustand hat sich nicht behauptet, sondern der christlichen Trinitätslehre weichen müssen, welche einen seit Ewigkeit vollendeten Gott mit gleichmäßig flutendem Leben vor Augen stellt. Wie sehr das Bedürfnis, das Mysterium des Dreifaltigen anzuschauen, der Psychologie und damit dem Gefühl für das Wunderbare am seelischen Leben zugute kommen mußte, ergibt sich daraus, daß sich das orthodoxe Dogma eben nicht besser veranschaulichen läßt als durch Hinweise auf jene innige Durchdringung von Einheit und Vielheit, welche sich im seelischen Leben offenbart. Wann Augustinus das Problem entdeckt hat und ob er als Psychologe dazu vorherbestimmt war, die Trinität psychologisch zu versinnbildlichen, oder ob umgekehrt die neuplatonische und die christliche Theologie seine Augen für das Seelische schärften, läßt sich nicht genau bestimmen; wahrscheinlich hat ein gegenseitiges Sichbeeinflussen, Hin- und Hergleiten der Gedanken stattgefunden. Er bezeugt, daß ihn der Neuplatonismus gelehrt habe, Geistiges anzuschauen, und spricht bald nach der Bekehrung von Christus, dem Erkenntnisträger, in der Seele. Man kann sich denken, daß er wie von selbst und allmählich darauf kam, die Trinität psychologisch, das Seelenleben trinitarisch aufzufassen. — Was wußte also Augustinus vom Bewußtsein? Er beobachtete die Konzentration des sich selbst erfassenden Geistes; ihm entging dabei nicht, daß sich immer etwas in der Seele der Selbstverfassung entziehe — eine Einsicht, die nach zwei Seiten weitergebildet werden kann, erkenntnistheoretisch zu dem Axiom, von dem Schopenhauers Hauptwerk ausgeht, daß Subjekt und Objekt korrelativ sind, d. h. daß das Subjekt nicht sich selbst als Subjekt erfassen könne, und in diesem Sinne gelten Platons Bedenken gegen das Wissen des Wissens; diese Einsicht kann ferner zur psychologischen Entdeckung führen, daß es Psychisches geben müsse, das nicht aktuell erlebt wird, aber trotzdem ist, weil es wirkt; Augustinus ist dieser Entdeckung sehr nahe. Er hat ferner erkannt, daß das Psy-

chische in allen seinen Bereichen und Funktionen ganz und gar verschieden ist von jedem Sein, dem räumliche Ausdehnung und Teilbarkeit zugeschrieben wird. Er wußte endlich, daß alles Denken von dem Satze ausgeht: das Denken selbst ist das erste Gewisse. Er blieb aber beim Denken als Ausgangspunkt und erweiterte seinen Satz nicht auf das Psychische überhaupt und er nannte es das erste Gewisse und schritt nicht vor zu dem Satze, daß der gesamte Bewußtseinsinhalt, d. h. die einem Subjekte zugeordnete Erscheinungswelt die einzige unmittelbar gegebene Wirklichkeit sei. Auch so sind seine Erkenntnisse groß genug.

Den ersten Versuch einer Übersicht über das gesamte psychische Leben enthält die Schrift De quantitate animae, aus der Zeit seiner Bekehrung. Der Versuch ist auch von dem großen Erlebnis ganz beherrscht und insofern nicht geglückt, als in der Aufzählung der Seelenstufen die Stufen der Natur, die doch als feststehende Typen anzusehen sind, neben Stufen der sittlichen Entwicklung stehen, welche die einzelne Seele auf ihrem Wege zu Gott zu durchlaufen hat. Sieben solcher Stufen werden unterschieden, jeder kommt eine besondere Lebensfunktion, eine besondere Schönheit, ein bestimmter Grad der Gottesnähe zu. Der ersten gehören an: Nahrung, Wachstum, Zeugung, die körperliche Beseelung im allgemeinen, das vegetative Leben (*animatio de corpore*); der zweiten: Sinneswahrnehmung, Phantasie, Traum, das animalische Leben (*sensus per corpus*); der dritten überrachsender Weise bereits Künste, Wissenschaften, das kulturelle Leben (*ars circa corpus*); die vierte Stufe, auf der die Befreiung vom Sinnlichen beginnt, ist ein Übergangsstadium mit Wechsel von Gewißheit und Bangigkeit, die Reinheit wird als Ideal erkannt (*virtus ad se ipsum*) [1262]. Zu der fünften Stufe fortschreitend, erreicht die Seele Ruhe durch gewonnene Reinheit, die innere Umwandlung hat eingesetzt (*tranquillitas in se ipsa*), auf der sechsten verlangt sie die Erkenntnis des wahrhaft Seienden: nachdem auf der vierten das Auge der Seele gereinigt, auf der fünften seine Gesundheit gesichert worden ist, will es auf der sechsten das Intelligible selbst erkennen (*ingressio in deum*); die sie-

bente Stufe ist die Vollendung aller Wünsche durch die beseligende Schau. Die ersten drei Stufen sind feststehende Formen der Natur, die nächsten drei zu durcheilende Stadien der Gnade, die letzte gehört dem Leben im Jenseits an [1263]. Der zweiten Stufe dieser Einteilung müßte man auch den inneren Sinn zuweisen, von dem Augustin zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Bedeutungen gesprochen hat. Die einzelnen Sinne nehmen die körperlichen Dinge wahr, werden aber selbst wahrgenommen vom inneren Sinn, der nicht Selbstbewußtsein oder Vernunft ist, sondern eine Vorstufe dazu, insofern er Konzentration hat, aber nicht Vernunfterkenntnis; er ist bloß eingerichtet auf die Erfassung des Unmittelbaren und auf die Reaktion dagegen; er ist ein Sichselbstfühlen des Lebens, Urheber der instinktiven Bewegungen, die das Leben zu seinem Schutze ausführt und der Sitz des sinnlichen Gedächtnisses gewisser Tiere.

Die meisten systematischen Lehren über die Seele finden sich in der großen Lehrschrift über die Trinität, zusammengetragen nicht aus wissenschaftlich-psychologischem Interesse, sondern aus theologischem. Sie sollen helfen, das Geheimnis der Dreieinigkeit zu veranschaulichen. Die Vision der Trinität durchleuchtet das ganze Werk und die herangezogenen seelischen Erscheinungen werden durch sie dreistrahlig durchschimmert. Schon in früheren Schriften hatte Augustin, wohl von Victorin beeinflußt, im allgemeinen von der Dreiheit in der Seele: Sein, Leben, Erkennen [1264] gesprochen; später tritt an ihre Stelle die von Sein oder Leben, Selbstbewußtsein (und Erkennen im allgemeinen), Selbstliebe (Wollen und Fühlen im allgemeinen) [1265]. Alles Sein ist zugleich Vorstellung und Wille. Dabei ist das Sein oder Leben etwas Dauerndes, auch Potenzielles, das Erkennen eine Klärung, Konzentration, Aktualisierung, der Wille die schöpferische Macht, die beide verbindet, die das Potenzielle, Verborgene ins Wirkliche, ins Klare rückt. Die drei durchdringen sich ohne Unterlaß, treten immer wieder hervor, bilden in den flüssigen und schaukelnden Bewegungen der seelischen Substanz ein sich immer wieder herstellendes festes Gefüge. In dem großen dogmatischen Werke über die göttliche Trinität wiederholt Augustinus zunächst die alte Dreiheit *mens*, *notitia*, *qua se novit*, *amor quo se notitiamque suam*

diligit [1266], um sie aber bald durch die allgemeinere Dreiheit *memoria*, *intellegentia*, *voluntas* zu ersetzen [1267]; die erste Dreiheit bezieht sich ausschließlich auf die Reflexion des Geistes auf sich selbst (Selbsterkenntnis, Selbstliebe), die zweite faßt Erkennen und Wollen allgemein, bestimmt aber dafür den Begriff *mens* näher als *memoria*, als das ungeheuere Reservoir von psychischen Erlebnissen, deren Zusammenhang untereinander und mit der Gegenwart das bewußte Leben ausmacht. Nach dieser allgemeinen Vorerinnerung geht er daran, die seelischen Trinitäten auf verschiedenen Stufen nachzuweisen. Die tiefste fehlt hier. Was von ihr zu sagen wäre, läßt sich aus einer Schilderung im Gottesstaat ergänzen; alles Sein hat eine Art Streben zum Sein (*voluntas*) und eine Art Streben zur Erkenntnis (*intelligentia*). Dies veranschaulicht Augustin durch denselben Kunstgriff wie Schopenhauer an einer berühmten Stelle seines Hauptwerkes und fordert die Phantasie des Lesers auf, die Festigkeit des Willens zum Leben in den sich einklammernden Wurzeln der Bäume nachzufühlen, ja sogar in der Schwerkraft, mit welcher gewisse Massen der Tiefe zustreben,[1268], und in der Heftigkeit, mit der das Feuer den ihm von der Natur zugewiesenen Ort, die Höhe, sucht. Da die tieferen Wesen keine eigene Erkenntnis haben, suchen sie wenigstens vom Menschen erkannt zu werden, drängen sich an ihn heran, als ob sie durch die Erkenntnis erlöst würden[1269] (auch diese Intuition hat Schopenhauer unabhängig von Augustinus niedergeschrieben, und als er sie lange nach Vollendung seines Hauptwerkes bei Augustinus fand, voll Bewunderung dem Genius des Kirchenvaters gehuldigt). So ist auch in den tiefsten Wesen Sein, Streben zum Sein und Streben zur Erkenntnis zu finden. Von der Trinität der animalischen Stufe handelt Augustinus ausführlicher, berücksichtigt freilich dabei einseitig das Vorstellungsleben; er hält es eben für das Ziel des Lebens und betrachtet als selbstverständlich, daß wer eine Stufe von hier aus konstruiert, die ganze Stufe begrifflich erfaßt hat. Ursprünglich hatte Augustinus die Sinneswahrnehmung überhaupt nicht in das erste psychische Schema *esse*, *vivere*, *intellegere* einzufügen vermocht [1270], weil sich das, was hier dem *intellegere* entsprach, die Wahrnehmung, nicht auf das *esse* desselben Prinzips, sondern auf ein außerhalb befindliches Objekt zu

beziehen scheint. Richtiger bestimmt er bald die Empfindung als eine Erscheinung an der Seele, als ein Nicht-Verborgenbleiben dessen, was der Körper erleidet [1271]. Noch genauer glaubt er dies so auszudrücken: wenn die Seele etwas im Körper empfindet, so scheint sie nicht selbst von ihm etwas zu erleiden, sondern sich zu den Erleidungen des Körpers aufmerksam zu verhalten und diese Verhaltungen, die bald leichter bald schwerer sind, je nachdem der ganze Vorgang harmonisch oder unharmonisch ist, sind die Empfindungen [1272]. Doch Augustinus ist sich darüber nicht klar, daß er damit die Vorgänge am Körper noch immer nicht in den Bereich des Psychischen gezogen hat; noch gähnt eine Kluft zwischen der aufmerkenden Seele und dem leidenden Körper. Ein leidender Körper ist ein beseelter Körper; so bleibt die fühlende Seele im Körper zurück und Augustin hat nichts anders getan als aus dem Gesamtphänomen der Empfindung den vorstellungsmäßigen Teil von der Gefühlsbetonung losgerissen und den einen der Seele, den anderen dem Körper zugewiesen. Aber die Tendenz seiner Gedanken ist klar; er will auch die Empfindung als etwas Psychisches auffassen. Nicht der Körper fühlt oder empfindet, sagt er später einmal, sondern die Seele durch den Körper, den sie wie einen Boten benützt, um in sich selbst das nachzubilden, was ihr von außen gemeldet ist [1273]. — Die Gesichtswahrnehmung, von den Alten wegen ihrer Vorzüglichkeit oft als Repräsentantin der Wahrnehmung überhaupt genommen, beschreibt Augustinus seiner Neigung zu deutlichen Anschauungen gemäß gelegentlich so, daß vom Auge Strahlen auf die ergriffenen Objekte ausgehen (durch die Augen streckt man den *visus* wie einen Stab auf die Gegenstände hinaus) [1274], eine drastische Vorstellung, die wohl durch den Anteil des Willens und der willkürlichen Bewegung an der Fixierung eines Gegenstandes veranlaßt ist. An Stelle dieses derben Bildes setzte Augustinus später die Theorie, daß die Form oder *species* eines Dinges sich dem Blick des Schauenden einpräge und die Anspannung des Willens (*intentio voluntatis*) Ding und *species* miteinander verbinde [1275]. Die Trinität dieser Stufe ist demnach: der Körper, der gesehen wird, die Form und der Wille. Unvollkommen ist diese Trinität, weil die Glieder nicht in einem Prinzipe liegen [1276]. (Der an dieser Stelle angedeutete Gedanke einer nach oben

zunehmenden Verinnerlichung des Lebens ist von Thomas von Aquin durch alle Seinsstufen bis in die göttliche Dreifaltigkeit hinein durchgeführt worden [1277].) Den Mittelbegriff der *species* spaltet Augustinus, um gleich einen Übergang zu den höheren Seelenstufen zu gewinnen, in vier Unterarten, indem er folgendermaßen unterscheidet: 1. die *species* des Körpers, der gesehen wird; 2. die, welche im Sinne des Schauenden entsteht — bis hieher reicht die Empfindung; 3. die, welche im Gedächtnis sich bildet — bis hieher reicht das Animalische überhaupt; 4. die, welche in der Konzentration des Denkenden stattfindet[1278] — damit ist die geistige Stufe erreicht; der Wille ist es, der sie stufenweise miteinander verbindet, dabei fließen die Schaugestalt im Körper und die im Sinne im Augenblick des Schauens so zusammen, daß man sie kaum trennen kann [1279]. Die Innerlichkeit der Trinität auf der animalischen Stufe ist demnach einerseits durch die Zurückführung des Wahrnehmens auf einen Akt der Seele, anderseits durch die Verschmelzung mit einem immateriellen Prinzip, der *species*, nach Möglichkeit gewahrt. Zwischen den Phänomenen der Empfindung und der Erinnerung liegt der innere Sinn. Wie schon erwähnt, beschreibt ihn Augustin als jenes Organ, durch welches die Sinne selbst wahrgenommen werden [1280]. Solange sich Augustinus noch nicht klar war, daß die Empfindungen gleichfalls der Seele und nicht dem Körper zukommen, hatte der innere Sinn die Funktion, zwischen den (körperlichen) Empfindungen und der Seele zu vermitteln. Nachdem der Denker den psychischen Charakter der Empfindung durchschaut hatte, teilte er ihm die Rolle eines Vereinigers der mannigfaltigen Sinneseindrücke zu, eines Vorboten gewissermaßen dessen, was auf höherer Stufe das Bewußtsein ist. Er ist die höchste Leistung von Konzentration auf der animalischen Stufe und deshalb bei gewissen Tieren der Sitz des sinnlichen Gedächtnisses [1281]. In der menschlichen Seele tritt an seine Stelle das echte Gedächtnis, die Wurzel des Bewußtseins[1282]. — Die Trinität der Erinnerung auf der Stufe des bewußten Lebens umfaßt *memoria*, *interna visio*, *voluntas*. Auch hier bringt der Wille die beiden ersten so eng zusammen, daß es einer besonderen Aufmerksamkeit bedarf, um sie zu unterscheiden, der Übergang ist eben fließend. Was Augustinus unter dem Amt des Willens meint, hat er ausführ-

lich in den Bekenntnissen beim Gang durch das Labyrinth des Gedächtnisses beschrieben; auf den Wink des Willens tauchen aus der *memoria* Vorstellungen auf und werden zur *interna visio*. Diese Trinität ist sehr kompliziert. Jede Erinnerung zieht eine neue heran, jeder vereinigende Wille einen neuen, so daß unzählige Trinitäten entstehen [1283]. Der Wille verbindet nicht nur, er trennt [1284] auch die Vorstellungen. Durch falsche Verbindung erzeugt er den Irrtum; dieser ist eine Tat des Willens. Der Dreiheit *memoria*, *visio*, *voluntas* soll die biblische Dreiheit von Maß, Zahl und Gewicht entsprechen [1285]. In dieser ausgeklügelten Analogie ist der dritte Parallelismus der beste. Das Aufhören der bohrenden Ungeduld des Willens, wenn eine gesuchte Vorstellungsverbindung vollzogen ist, wird nicht übel durch das Gleichnis vom Gewicht veranschaulicht. Auch in moderner Terminologie spricht man von einem seelischen Gleichgewicht und James veranschaulicht die Umstellung des Bewußtseins bei der Bekehrung durch das Umkippen der schwankenden Seelenmasse in ein neues Gleichgewicht. — Wie auf der Stufe des bewußten Lebens die bloße Empfindung durch Einordnung in bereits Erlebtes zum Erkennen wird, beschreibt er wieder mit besonderer Berücksichtigung des Gesichtssinnes folgendermaßen. Das den Dingen anhaftende Formprinzip (*species*) prägt sich infolge einer Wirkung des Willens den Sinnen ein, verbindet sich mit der *species* der Empfindung. Der Wille verbindet diese *species* der Empfindung mit einer im Gedächtnis liegenden, dann die *species* des Gedächtnisses mit einer *species* im Geiste [1286]. Unter den drei letzten *species* kann man sich Vorstellungen von verschiedenem Reichtum des Inhaltes und verschiedener Festigkeit des Zusammenhanges der Inhalte denken, so zwar, daß die reicheren, aber loser verbundenen Inhalte am Anfange, die ärmeren aber fester verbundenen als Begriffe am Ende dieser Reihe stünden. Aber wie die *species* im Objekte mit der Species der Empfindung zusammenhänge, das ist ein von Augustinus an dieser Stelle gar nicht empfundenes Problem. Er sieht nichts anderes vor sich, als was er beschreibt, wie der Wille *species* (eine geschaute Gestalt) mit *species* verbindet und die verschiedenen geschauten Gestalten immer vollkommener werden, als ob sie der Reihe nach durch verschiedene Teile einer gestaltenden Maschine gezogen wurden, die sie als Rohprodukte

übernimmt und als Kunstprodukte aus sich entsendet. — Die höchsten Trinitäten sind die des Wissens (*scientia*) und der Weisheit (*sapientia*). Sie entstehen, wenn die dem Bewußtsein innewohnende Dreiheit von Geist, Selbsterkenntnis, Selbstliebe sich anstatt um das Selbst um Gott, das höchste Objekt, gruppiert[1287]. Weisheit ist eine Hinlenkung der ganzen Seele zu Gott, so daß Gott sie ganz erfüllt, ihre Vorstellung fesselt, Wille und Gefühl ergreift und die Seele bei der Besinnung auf sich in ihrem Inneren Gott selbst findet. Den Unterschied zwischen Wissen und Weisheit veranschaulicht Augustinus einmal — sehr Origenistisch — auf folgende Art: Alles, was das fleischgewordene Wort Gottes für uns in der Zeit getan hat, gehört zur Wissenschaft, was aber das Wort Gottes zeitlos und raumlos ist, dem Vater gleich ewig und überall ganz, das erkennt die Weisheit [1288]. Allgemeiner ausgedrückt: die Wissenschaft, deren Objekte in Zeit und Raum liegen, ist nur dadurch wertvoll, daß sie die zeitlichen und räumlichen Ereignisse mit den ewigen Dingen in Beziehung setzt. Übereinstimmend mit dieser Bewertung, die zum Grundtrieb seiner Seele durchaus paßt, äußert er sich über die weltliche Wissenschaft manchmal ziemlich abfällig: er nennt sie eine mit dem glänzenden Namen der Wissenschaft verhüllte Neugier[1289] und Eitelkeit und will von der Physik nur das Axiom gelten lassen, daß alles von Gott als der letzten Ursache herstamme [1290]. Diese Urteile muß man in den richtigen historischen Zusammenhang stellen; auch werden sie von Augustinus selbst durch andere Äußerungen korrigiert. Die alte Wissenschaft war am Ende; Augustinus hat, indem er sich der Innenwelt zuwandte, der Forschung ein neues Gebiet erschlossen. Schon deshalb kann er sich über das Wissen seiner Zeit ein herbes Wort erlauben. Aber noch mehr, er hat auch auf andere Wissensgebiete sich beziehende Ahnungen ausgesprochen, die erst nach langer Zeit in deutliche Anschauungen und Begriffe umgesetzt worden sind. Sein Hymnus auf die Geheimnisse der Zahl, auf die von allem Körperlichen weitab liegenden Zahlenregionen [1291], von denen er nicht sprechen, nur stammeln kann, wäre als Motto geeignet für eine Geschichte der Mathematik seit der Renaissance. Von dieser Intuition zur Algebra und vollends zu den Gebieten der höheren Mathematik und der Konstruktion verschiedener Zahlenwelten

ist noch ein sehr weiter Weg, aber er hat wenigstens erkannt, daß die antike Mathematik nur einen kleinen Ausschnitt des Mathematischen überhaupt enthalte. Was in ihm lebendig war, als er diese Ahnung niederschrieb, hat wohl kaum ein Zeitgenosse nachempfunden. Unter die anatomischen Zeichnungen und Proportionsstudien des Leonardo da Vinci könnte sein hohes Loblied auf den menschlichen Körper gesetzt werden, das Schönste, das ein spätantiker Schriftsteller über den Körper geschrieben hat [1292]. Der Leib, sagt Augustin, ist so schön und so zweckmäßig, daß man bei seinem Anblick zweifeln kann, ob er um der Zweckmäßigkeit oder um der Schönheit willen geschaffen sei; dies würde umso klarer, wenn wir die Maßverhältnisse kennten, nach denen die einzelnen Teile zusammengefügt sind. Würde aber das bekannt, was sich den Blicken entzieht, die Harmonie der inneren Organe, so würde auch an den Eingeweiden, die ohne Zier sind, die Schönheit des Zweckmäßigen so ergötzen, daß man sie jeder äußeren Formenschönheit vorzöge. Endlich rühmt Augustin die menschlichen Einrichtungen, Künste und Wissenschaften als große Leistung auch dort, wo er sie wegen des falschen Zieles verwerfen zu müssen glaubt [1293]. Der Widerspruch erklärt sich aus dem jedesmaligen Zusammenhang; vor Gott rühmt er den Menschen und seine Werke, weil doch alles, was der Mensch leistet, zuletzt von Gott herstammt; wenn er aber zu Menschen spricht, die allzu geneigt sind, ihre Kräfte zu überschätzen, setzt er ihre Leistungen gerne herab, weil ein Werk menschlicher Kraft, das nicht auf das höchste Ziel bezogen wird, zwar in der Gesamtheit des Seienden etwas Bewundernswertes bleiben mag, dem Menschen selbst aber nur zum Unsegen gereichen kann. — Mit einem System der Mechanik des Himmels, die als Ausfluß der göttlichen Gesetzmäßigkeit erschiene, mit einer Biologie, die als System von Zwecken aufgefaßt wäre, welche in der Idee eines höchsten Zweckes zusammengefaßt sind — also jenem Systeme, das Kant einmal gefordert hat — würde sich Augustinus befreunden. Solche wissenschaftliche Systeme, wie sie vielleicht noch Origenes in seiner Schule wenigstens in Umrissen darzustellen unternahm, scheint Augustinus nicht zu kennen, er spricht nur im allgemeinen von den in Gottes Weisheit liegenden unermeßlichen Schätzen der intelligiblen Dinge, von den un-

sichtbaren und unveränderlichen Vernunftgründen sowohl der sichtbaren wie der unsichtbaren, von der Weisheit geschaffenen Dinge.

Das ist neuplatonische Ideenlehre. Doch ist sie nicht nur nach der Seite der natürlichen Gegenstände nicht ausgebaut, es fehlt auch eine zusammenfassende Konstruktion, die veranschaulichte, wie sich die Formen, Ideen, Gesetze der Natur zu dem im Geiste wohnenden Apriorischen verhalten und wie auf Grund dieses Verhältnisses Erkenntnis zustande kommt. Wenn man die einzelnen Arten von Ideen, die sittliche Idee, die idealen Zahlen, die Ideen von Naturobjekten ordnen und lokalisieren wollte, gemäß den Zusammenhängen, in denen sie bei Augustinus vorkommen, so wären die sittlichen Ideen als Ziele des Wollens dem menschlichen Geiste und in abgestuften Formen als Streben zur Ruhe und zur Vollkommenheit allen Naturwesen eingegossen zu denken, die mathematischen Ideen eingeschlossen in jenem intellektuellen Licht über der Seele, in dem auch die logischen Grundsätze enthalten sind, während die Naturideen als bildende Kräfte in die Natur gelegt anzunehmen wären, welche mit Hilfe der in unserem Geiste liegenden und die Erkenntnis leitenden Normen erforscht werden müßten, wenn es der Mühe wert wäre, d. h. wenn die Idee des Guten uns nicht anwiese, unser Erkennen und Wollen nicht auf dem Umwege über die Natur, sondern geradeaus auf Gott zu richten. Meist geht Augustinus in raschem Geistesflug über dieses intelligible Reich hinaus, um Gott selbst zu haben.

Ist es dem menschlichen Geiste gewährt, schon in diesem Leben, wenn auch nur kurze Zeit, Gott unmittelbar zu erkennen? Augustinus sagt gelegentlich, daß sich Gott in dem über der Seele schwebenden geistigen Lichte offenbare[1294]. Daran hat sich unter den Auslegern die Streitfrage geschlossen, ob Augustinus Ontologist sei, ob nach seiner Meinung Gott selbst dieses geistige Licht und die Erkenntnis Gottes als des allgemeinen Seins ebenso die Voraussetzung jeder anderen Erkenntnis sei, wie das allgemeine Sein selbst die metaphysische Wurzel jedes besonderen Seins ist. — Der extreme Ontologismus kann Augustinus schon deshalb nicht zugemutet werden, weil nach der überwiegenden Zahl der Stellen nicht die Erkenntnis des göttlichen Seins, sondern die des eigenen Seins und Denkens das erste Ge-

gebene ist. Auch glaubt Augustin nicht an die Möglichkeit einer aprioristischen Konstruktion der Welt, sondern fordert Erfahrung [1295]. Soviel ist richtig, Augustin spricht manchmal, als ob die Seele, wenn auch nur für Augenblicke das göttliche Sein selbst ergriffe. Doch an anderen Stellen beschreibt er den Aufstieg der Seele zu Gott als eine Abstraktion des Allgemeinen aus dem Einzelnen, als eine Erweiterung vom Teil aus zum Ganzen, als einen Schluß von der Wirkung zur Ursache [1297]. Psychologisch erklärt sich dieses Schwanken aus dem Wechsel zwischen Intuition und Ernüchterung, den er noch in späteren Schriften wiederholt schildert [1298]. Dauerndes Verharren im Göttlichen, wie er es vor seiner Bekehrung ersehnt hatte, erkannte er später selbst als dem jenseitigen Leben vorbehalten [1299]. Wäre es möglich, sagt er im letzten Gespräche mit seiner Mutter, die in reißendem Gedankenflug berührte ewig unvergängliche Weisheit festzuhalten, ein solcher Zustand wäre wohl der ewigen Seligkeit gleichbedeutend [1300]. Gegen Ende seines Lebens hat er alle früheren Kühnheiten zurückgenommen [1301] und schon die Berührung der menschlichen Erkenntnis mit der göttlichen Wesenheit in diesem Leben für ungewiß erklärt [1302]. — Von den enthusiastischen Schilderungen sind die ontologistischen Theologen ausgegangen; andere Gotteslehrer, die der menschlichen Seele nur eine annähernde, formal erschliessende, nicht intuitive Gotteserkenntnis zumuteten, hielten sich an die mehr nüchternen Äußerungen des Kirchenvaters, als wären diese seine ausschließliche Meinung. In Wirklichkeit hat er beides gedacht, das eine vorwiegend in jüngeren Jahren, das andere in späteren, doch auch bis zum Schluß kurze Blicke in das göttliche Wesen nur für ungewiß, nicht für unmöglich gehalten. — Dies ist der eine Weg zu Gott, der Weg der intellektuellen Sphäre. Was an göttlichem Abglanz die Künste vermitteln, hat Augustin in früheren Jahren hoch eingeschätzt und neben der Philosophie, Weisheitsliebe, die Philokalie, Schönheitsliebe, als ebenbürtige Schwester verehrt. Später setzte er das Schöne dem Guten gleich, den Künsten [1303] wollte er keinen den Wissenschaften ebenbürtigen Rang zuerkennen; damit war eine besondere Wissenschaft vom Schönen und von den Künsten auf lange Zeit beiseite geschoben. Man darf aus dieser Streichung des Ästhetischen

nicht schließen, daß Augustinus die Gefühle überhaupt unterdrückt wissen wollte; er bekämpft vielmehr die Stoische Gefühllosigkeit als mit dem Beispiele Jesu Christi unvereinbar. Freude und Trauer sind zulässig, wenn sie aus einem gerechten Anlaß hervorgehen. Zur Psychologie der Gefühle finden sich bei Augustinus nur gelegentliche Bemerkungen [1304].

Wenn wir die Seelenlehre des Kirchenvaters überblicken, so fällt die große Bedeutung auf, die dem Willen eingeräumt wird: er ist die Wurzel der Seele. Was sich an Seelenähnlichem auf den tieferen Seinsstufen äußert: es berührt den Einfühlenden so, als wäre es Wille. Der Wille ist die zusammenfassende Kraft auf den höheren seelischen Stufen, dasjenige, was Vorstellung mit Vorstellung verbindet und so erst den Bewußtseinszusammenhang schafft. Zwar nennt Augustinus den Bewußtseinsgrund auch *memoria;* aber die *memoria* ihrerseits ruht auf der synthetischen Kraft des Willens, so daß sich auf ihm das Labyrinth des Gedächtnisses aufbaut, das bereits rudimentär bei den Tieren beginnt, und auf diesem das höchste Seelenleben, das klare Bewußtsein, das sich im Erkennen, im Selbsterkennen und zuletzt in der Gottesschau offenbart; und dieser ganze Turm des Seelenlebens ist auch in allen seinen Stockwerken getragen vom Willen. Darum ist nach Augustin auch die höchste Erkenntnis nicht da, um den Geist mit Objekten des Denkens zu bereichern, sondern um den Willen zur Glückseligkeit zu befriedigen; allerdings: das Mittel zur höchsten Beseligung ist ein Erkennen, ein Schauen.

Am Ende dieser Betrachtung mögen zwei Bekenntnisse über den Aufstieg der Seele Gott zustehen, beide aus den Confessiones, das eine von der Zeit nach seiner Bekanntschaft mit dem Neuplatonismus handelnd, das andere von der Zeit, in der er die Confessiones schrieb. Conf. 7, Kap. 17 heißt es: „Und ich erstaunte, daß ich dich schon liebte und nicht statt deiner ein Trugbild, aber trotzdem verharrte ich nicht im Genusse meines Gottes, sondern bald ließ ich mich durch die Sehnsucht zu dir hinreißen, bald durch meine Schwere von dir wegziehen und fiel seufzend in meinen Wahn zurück. Diese Schwere war die fleischliche Gewohnheit. Doch der Gedanke an dich verließ mich nicht. Fest war meine Überzeugung, daß es ein Wesen gebe, dem

ich anhangen müsse, daß ich aber nicht fähig sei, ihm anzuhangen, weil der vergängliche Körper die Seele beschwert und die irdische Hülle den vieldenkenden Geist niederdrückt (Weisheit 9, 15). Und ich war ganz sicher, daß das Unsichtbare an dir seit Erschaffung der Welt in den erschaffenen Dingen erkennbar und sichtbar ist, nämlich deine ewige Kraft und Gottheit (Rom. 1, 20). Denn indem ich nach den Gründen fragte, nach denen ich die Schönheit der himmlischen und irdischen Körper beurteilte, und nach dem Maßstabe, der mir helfe, ein unbefangenes Urteil über die wandelbaren Dinge zu fällen und zu sagen, dies muß so sein, jenes anders — indem ich also fragte, mit welchem Rechte ich so urteilte, da fand ich über meinem wandelbaren Sein die unwandelbare, wahrhaftige Ewigkeit der Wahrheit. Und so erhob ich mich stufenweise von der Körperwelt zu der vermittels des Körpers empfindenden Seele, von da zu dem inneren Vermögen, dem die Sinne des Körpers die äußeren Wahrnehmungen mitteilen, von hier wieder — soweit reicht auch die Fähigkeit der Tiere — zur vernünftigen Denkkraft, deren Urteil alles unterworfen ist, was die Sinne des Körpers in sich aufnehmen. Da aber auch diese sich in mir als veränderlich erkannte, erhob sie sich zur Erkenntnis ihrer selbst, lenkte ihre Gedanken ab von der Gewohnheit, entzog sich dem Schwarm widerspruchsvoller Trugbilder, um das Licht zu finden, welches uns bestrahlt, wenn wir mit voller Gewißheit behaupten, das Unveränderliche sei dem Veränderlichen vorzuziehen, woraus zu ersehen ist, daß wir das Unveränderliche selbst kennen — denn kennten wir es nicht irgendwie, so könnten wir auf keine Weise es dem Veränderlichen vorziehen —, und gelangte in einem Moment zitternden Aufblickens, zu dem, was da ist. Damals erkannte ich, was unsichtbar ist an dir, durch Vermittlung deiner Schöpfung (Röm. 1, 20), aber ich konnte meinen Blick nicht fest auf dich heften, sondern mußte ihn in meiner Schwäche hinweg wenden und zur Gewohnheit zurückkehren. Nichts nahm ich mit als eine liebende Erinnerung und gleichsam eine Sehnsucht nach dem Duft einer Speise, die zu genießen ich noch nicht befähigt war". — Und Conf. 10, Kap. 40: „O Wahrheit, du hast mich stets geleitet und mich gelehrt, was ich meiden und was ich erstreben soll, wenn ich meine niederen Vorstellungen, soweit ich konnte, auf dich bezog und um Rat

fragte. Ich durchforschte mit meinen Sinnen die Außenwelt, soweit ich konnte, und ich betrachtete das Leben meines Leibes und meine Sinne. Dann betrat ich die weiten und mannigfachen Räume meines Gedächtnisses, die in wunderbarer Weise einen so reichen Inhalt bergen, ich betrachtete und heiliger Schauer ergriff mich und ich vermochte nichts davon zu unterscheiden ohne dich. Das aber fand ich, daß du nichts von alldem seiest. Und auch ich selbst, der ich alles durchwanderte und jedes nach seinem Wert zu bestimmen und zu würdigen suchte, ich war es nicht selbst, der es fand. Wenn ich das eine durch Vermittlung der Sinne in Empfang nahm und befragte, anderes in mir selbst vorfand und auch meine Boten selbst erkannte und aufzählte und unter den reichen Schätzen meines Gedächtnisses das eine untersuchte, anderes zurückstellte und wieder anderes hervorlangte, so war ich es nicht, d. h. meine eigene Kraft, mit der ich es tat, noch auch warst du diese Kraft. Denn du bist das ewige Licht, das ich bei allen Dingen zu Rate zog, ob sie seien, was sie seien und welcher Wert ihnen beizumessen sei, und ich vernahm deine Lehre und dein Gebot. Und oft noch tue ich dies; es ist meine Freude, und so oft ich mich von den notwendigen Geschäften losreißen kann, flüchte ich mich zu dieser Wonne. Und manchmal versetzest du mein Inneres in einen ganz ungewöhnlichen Zustand und erfüllst es mit dem Vorgeschmack unnennbarer Süßigkeit, deren vollkommener Besitz etwas sein wird, das weit über dieses Leben hinausgeht. Aber dann falle ich unter dem Drucke der Last wieder in das alte Dasein zurück, das Gewohnte verschlingt mich und hält mich fest und ich weine sehr und kann mich doch nicht frei machen. So schwer lastet auf uns die Gewohnheit. Hier kann ich sein und will nicht, dort will ich sein und kann nicht, zwiefach elend."

Die Unsterblichkeitslehre hat Augustinus als philosophisches und religiöses Dogma übernommen und auch in den Jahren des Suchens festgehalten. Als ihm dann durch das Studium der Neuplatoniker ihre Fassung des Geistes gewiß wurde, und die Wucht des Gedankens, daß die Seele imstande sei, das Ewige und Unveränderliche zu ergreifen, ihn ganz erfüllte, glaubte er, für die Unsterblichkeitslehre in der Verwandtschaft der Seele mit dem Ewigen auch einen philosophischen Beweis zu haben [1305]. In den Re-

tractationes, in denen der Siebzigjährige sein ganzes Lebenswerk durchgeht, gesteht er, daß er sich in diese Gedankengänge nicht mehr hineinfinden könne [1306]. Den neuplatonischen Beweis hat er übrigens auch früher zwar als den einzigen, aber nicht als zwingend angesehen: die Seele hofft, sie wagt zu glauben, daß sie unsterblich sei [1307]; noch nachdrücklicher lehrt er später, daß nur der Glaube [1308] uns Gewißheit über das ewige Leben in Gott verschaffe. Das Mißtrauen gegen philosophische Unsterblichkeitsbeweise ist alte christliche Tradition, namentlich bei den Lateinern. — Sowohl der Leib wie die Seele sind durch je eine unveränderliche Form gestaltet [1309], die Seele ist also nicht die Form des Leibes und sie ist nicht an sich, sondern nur im Vergleich zum Körper einfach [1310]. Im allgemeinen läßt Augustin das Menschenwesen aus Leib und Seele bestehen, manchmal klingt die Trichotomie Geist, Seele, Leib an, doch ist an drei Substanzen dabei nicht zu denken.

Höher als den intellektuellen Weg zu Gott mußte Augustinus den der Gnade einschätzen und dies umsomehr, je älter er wurde; die richtigen Ansichten der Neuplatoniker hatten ihn zwar gehoben, aber nicht befreit, nicht seinen Willen verändert. In jener Untersuchung des Bewußtseinsbestandes [1311] gelangt Augustinus fast bis zur Entdeckung des sogenannten Unterbewußten [1312]. Das Unergründliche steckt hinter dem forschenden Ich und ist nicht dieses Ich, ist auch nicht Gott, denn, so fährt Augustinus bezeichnenderweise fort, Gott ist das ewige Licht [1313]; das Unergründliche also, das im Dunkeln liegt und weder vom göttlichen Licht noch von dem forschenden Ich durchleuchtet wird und dennoch in der Seele existiert, ist das, was man jetzt mit einem Worte, das die Schwierigkeit des Gedankens nur verkleidet, das Unterbewußte nennt. Augustinus kennt dieses Wort nicht, aber was er anschaut, ist dasselbe, was wir bei diesem Worte vor uns sehen. An derselben Stelle fragt Augustinus, wo in der Seele eigentlich Gott gefunden werde und bricht unvermutet in den Ausruf aus, daß Gott sich in der Wahrheit, im logischen Bereiche offenbare [1314]. Es ist offenkundig, daß er damit seine eigene Erfahrung nicht erschöpft hat, das ganze Werk ist ein Argument dagegen, daß sich Gott im Logischen allein oder auch

nur hauptsächlich zeige. Einen Schritt noch, und die beiden Untersuchungen über den Bewußtseinsbestand und den Ort des göttlichen Eingriffes münden in demselben Meere, im Unterbewußtsein. Augustinus ist gegen Ende seines Lebens durch den berühmten Streit mit Pelagius veranlaßt worden, den unberechenbaren Wegen des Willens nachzugehen. Die Macht des Unterbewußten ist dabei in unerwarteter Weise deutlich geworden, indem sie die Gedanken des Theologen überrannte und in unhaltbare Positionen trieb. Pelagius lehrte, der Mensch erhalte und brauche keine andere Gnade als die mit der Willensfreiheit ausgestattete Natur. Der Sünde Adams hat er anfänglich gar keine, später nur eine geringe Bedeutung für die Adamskinder zugeschrieben. Es gibt keine andere Gnade als die, welche Heiden und Christen, Gottlosen und Frommen, Ungläubigen und Gläubigen gemeinsam zuteil wird [1315]. Das empfand Augustinus als einen vernichtenden Angriff gegen das ihm zuteil gewordene Heil. Denn hätte Pelagius recht, so wäre seine eigene Erfahrung, der beseligende Glaube, von Gott selbst aus der Tiefe hervorgeholt zu sein, Selbsttäuschung gewesen. Augustinus kämpfte daher gegen die Pelagianische Lehre mit der Energie eines Menschen, der sich sein höchstes Glück nicht antasten lassen will, und scheute in der Gedankenführung von keiner Konsequenz zurück. Nicht die zum Guten fähige eigene Kraft des Menschen bewirkt das Gute, sondern allein die göttliche Gnade. Ohne ihre Hilfe ist das ganze Menschengeschlecht eine Masse der Verworfenheit. Verdienen kann der Mensch die Gnade nicht, weder durch Glauben, noch durch Gebet, denn schon der Glaube und die Anregung zum Gebet sind Wirkungen der Gnade. Es ist für den mit der Erbsünde behafteten Menschen völlig unmöglich, den Zustand der Verworfenheit, der an und für sich in ewige Verdammnis übergehen muß, zu ändern. Dagegen hilft alle Auflehnung des menschlichen Gerechtigkeitsgefühles nichts, denn erstens ist es nun einmal so und zweitens darf man sich auf die Gerechtigkeit nicht berufen. Das ist nämlich für Augustinus der Angelpunkt, wenn man will, die fixe Idee, daß die auf dem Menschen durch Adams Sünde lastende Verschuldung jeden einzelnen strafwürdig mache, weil an der freiwilligen und daher strafwürdigen Tat Adams alle in Adam enthaltenen Nachkommen wirklich teilgenommen

haben [1316]. Daß diese ganze Konzeption mitsamt der zuletzt angeführten Begründung die Idee einer göttlichen Gerechtigkeit und Güte aufs schwerste belaste, diesen Einwand hätte Augustinus mit Erbitterung zurückgewiesen. Er ist auch nie mit Nachdruck gemacht worden. Pelagius, der anfangs wohl meinte, die Sünde Adams wäre nur für ihn, nicht für die Nachkommen verhängnisvoll geworden, hat später diese Behauptung zurückgenommen und seinem Gegner den dialektischen Sieg leicht gemacht. Augustin geht unerbittlich so weit, anzunehmen, daß die unschuldigen, vor der Taufe gestorbenen Kinder, als zur Masse der Verworfenheit gehörig [1317], ewig verdammt werden [1318]. Tief erschüttert ihn dieser Gedanke [1319], daß Kinder frommer Eltern, die durch unglücklichen Zufall ungetauft ums Leben kommen, trotz der Verdienste der Eltern verloren gehen, während Kinder von Verbrechern, denen durch glückliche Fügung Taufe und Unterricht zuteil wird, gerettet werden. Er weiß keinen Ausweg als den, daß das Geschöpf gegen den Schöpfer kein Recht habe und daß Gottes Wege unerforschlich seien. Auch in dieser Regung des Mitleids treten befremdliche Schranken zutage, denn, vom Standpunkt der unglücklichen Ungetauften betrachtet, ist es gleich grauenhaft, ob sie als Kinder von Heiligen oder von Verbrechern ohne eigene Schuld ewig verloren gehen. Unwillkürlich drängt sich dem Bischof von Hippo dabei das Gleichnis von den ausgestreuten Samenkörnern auf; ohne daß er es merkt, erhält sein Gott die Züge eines mächtigen, von Mitleid unberührten Naturdämons, der Leben schafft, unbekümmert um das Wehe seiner Geschöpfe. Erhöht wird das Grauen, ja unerträglich, durch die Ewigkeit der Qualen. Nur das neuplatonische Dogma, daß das Sein auf jeden Fall besser sei als das Nichtsein [1320], und der mit Demut und Furcht festgehaltene Glaube, daß trotz allen gegenteiligen Scheines eine für uns unerforschliche, aber doch vorhandene Gerechtigkeit und Güte [1321] die Entschließungen Gottes bestimme, verhüllt seinen Augen diesen unheimlichen Anblick. Warum rettet Gott nicht alle Menschen? Warum erwählt er ohne Verdienst die einen und verwirft die anderen? Darauf antwortet Augustin: Gott weiß, was er tut, wie groß die Zahl aller sein muß und wie groß die der Heiligen; kennt er doch auch die Zahlen der Sterne, der Engel und aller Geschöpfe; man könnte

nach menschlichem Ermessen ja auch sagen: da alles das Geschaffene gut sei, um wieviel besser noch wäre es, wenn es verdoppelt und verdreifacht wäre. Indes dies Argument vermag wohl darüber zu beruhigen, daß die Zahl der Auserwählten irgendwie beschränkt ist, nicht aber darüber, daß es neben Auserwählten auch Verworfene gibt. Diese Einrichtung der Heilsordnung sucht sich Augustinus folgendermaßen plausibel zu machen. Würden alle Menschen gerettet, so bliebe verborgen, was von Rechts wegen allen gebührt; würde niemand gerettet, so würde nicht offenbar, was die Gnade wirkt. Er gebraucht das Paulinische Gleichnis vom Töpfer, der nach Gutdünken Gefäße der Ehre und des Zornes macht, fügt aber hinzu, daß die Masse, aus der die Gefäße des Zornes gemacht wurden, nicht so beschaffen zu denken sei, daß sie weder Gutes noch Schlimmes verdiene, denn dann wäre Gott wirklich ungerecht, sondern daß sie durch den freien Willen des ersten Menschen gänzlich der Verdammnis verfallen sei. Weil dies so ist, erteilt die Gerechtigkeit die verdiente Schmach, die Gnade die unverdiente Ehre, nicht nach dem Vorrecht des Verdienstes [1322], nicht nach der Unbeugsamkeit des Schicksals, sondern nach der Tiefe des Reichtums der Weisheit und Wissenschaft Gottes. Die Masse der Verworfenen dient den Begnadeten zur heilsamen Belehrung darüber, was auch sie von Rechts wegen zu erwarten hätten; so erfüllt sie in der Ökonomie des Ganzen ihren Zweck als Kanonenfutter der Heilsordnung. Bisher ist der Gedankengang zwar fürchterlich, aber noch logisch. In unentwirrbare Widersprüche verwickelt sich die Gnadenlehre naturgemäß dort, wo die Kette des Fluches beginnt, bei der Sünde des Adam. Der Kirchenvater meint, auch die sündenlose Natur wäre nicht imstande gewesen, ohne Gnade das Heil, d. h. einen guten auf Gott gerichteten Willen und im weiteren Verlaufe die ewige Seligkeit zu erlangen. Wodurch sollte Adam diese Gnade verdienen, wenn schon jede Bemühung um Gnade, nach der oben angeführten Dialektik, selbst wieder Gnade war? Daher ist Adam gefallen, weil ihm die Gnade gefehlt hat, und sein Verschulden war nicht eine Missetat, sondern ein Verhängnis der sich selbst überlassenen Natur. Damit bricht die Augustinische Gnadenlehre zusammen [1323]. — Indem Augustinus die aus der Gedankenwelt des Johannensprologs, der Apologeten, der

Alexandriner stammende Lehre des Pelagius zu vernichten und einen einseitigen Paulinismus als die allein gültige durchzusetzen trachtete, unternahm er es, eine von den früheren Christen als berechtigt anerkannte Form religiöser Erfahrung, die des geradlinigen Aufstieges, aus der Entwicklung des Christentums auszumerzen. Ihm handelte es sich darum, sich die Gewißheit seiner Form der Begnadung nicht rauben zu lassen. Daß sie eine Form religiösen Lebens sei, das läßt sich behaupten; aber die einzige? Darüber hatte er selbst früher besser Bescheid gewußt. In seinen Selbstgesprächen[1324] unterscheidet er als erster jene zwei Arten von Seelen, diejenigen, die in geradem Aufstieg zu Gott gelangen, und diejenigen, die zuerst weit verschlagen werden, eine Theorie, die später, wie schon erwähnt, Newman und nach ihm James übernommen haben. Die Kirche hat mit richtigem Gefühl die Augustinische Gnadenlehre abgelehnt, den Einwänden gegen die willkürliche Wahl insofern recht gegeben, als sie lehrte, daß jede Seele die zur Erwirkung des Heiles erforderliche Gnade erhalte und daß Freiheit und Gotteserkenntnis durch die Sünde zwar getrübt, aber nicht aufgehoben seien.

In der Gnadenlehre steckt das allgemeine Problem, wie sich Notwendigkeit und Freiheit miteinander vertragen. Die Stelle, an der es den Apologeten aufgestoßen war, nämlich das göttliche Vorauswissen, liegt in der Vorhalle, nicht im Inneren, denn bedenklicher als durch das Vorauswissen Gottes ist die Freiheit bedroht durch die Allmacht, durch das Hervorgehen aller Dinge, aller Geister aus dem göttlichen Willen. Wenn manche Apologeten die Sache in der Weise erledigten, daß Gott die Handlungen wohl voraussehe, aber als freigewollte, so ist das Rätsel von der Vorhalle ins Innere getragen. Wie kann der freie Wille neben Gottes Allmacht bestehen? Macht man sich klar, welche metaphysischen Konstruktionen der Freiheit günstig sind und in welchem Sinne, so ist es leichter, in den Bau und Zusammenhang der augustinischen Lehre von Freiheit und Zwang einzudringen und aus den Abweichungen zu erkennen, wo der Gang der Gedanken durch Einbrüche aus der Willenssphäre oder durch tiefliegende Dispositionen gestört worden ist. Denkt man sich den Hervorgang der Wesen als einen Naturprozess, so läßt sich der einzelne aus Gott hervorgegangene Geist unter zwei Aspekten betrach-

ten, insofern er Gott ist, Teil Gottes, Ausfluß Gottes, und insofern er nicht Gott ist, sondern nur Teil Gottes, nur Ausfluß. Danach läßt sich von seinem Willen aussagen sowohl, daß er absolut frei, geradezu allmächtig sei, weil er mitten im schöpferischem Willen Gottes steht und dieser selbst ist, als auch daß er völlig unfrei ist, weil er in den Naturprozeß der Gottheit unentrinnbar hineingezogen wird. Systeme der Emanation schwanken in der Freiheitslehre zwischen den äußersten Gegensätzen und stehen auch jenseits von Gut und Böse, weil beides gleich frei und gleich notwendig aus Gott wie aus der Einzelseele hervorgeht. Auch die Scheidung des Seienden in eine Ordnung der Dinge an sich, in welcher Freiheit besteht, und eine Welt der Erscheinungen, die durch Notwendigkeit miteinander verbunden sind, gibt wohl ein Denkschema ab, nach dem man Begriffe ordnen und dabei eine gewisse Beruhigung des Gemütes herstellen kann, aber sie drückt doch nur aus, daß jede einzelne Handlung sowohl als völlig frei, wie als durchaus notwendig betrachtet werden muß. Anders steht es mit der Schöpfungslehre, der zufolge die Wesen aus Gott durch göttlichen Willen hervorgehen. Dieses psychologische Gleichnis erleichtert es, Gott und seine Geschöpfe als getrennt vorzustellen, weil durch die Tat des Willens in der Seele Schwankendes befestigt, Unklares geordnet, Lästiges abgestoßen wird; ein Willensentschluß befreit. Geister, die aus dem schöpferischen Willen hervorgehen, kann man sich zwar niemals als unmittelbar an der Allmacht Gottes teilnehmend, aber muß sie auch nicht als völlig unterworfen, als willenlos ausgeliefert der göttlichen Macht vorstellen; sie können beschränkte Macht, beschränkte Freiheit haben. Wohin gehört die Augustinische Konstruktion? Sie paßt insofern nicht in ein Emanationssystem, als sie dann neben der völligen Unfreiheit auch die höchste Freiheit behaupten, auch alles Böse aus Gott herleiten müßte; sie paßt aber insofern in ein solches System, als sie Gott das Gute in der Seele selbst wirken, durch ein überindividuelles Schicksal den Menschen auch zum Bösen bestimmt sein läßt. Die Schöpfungslehre ist viel eher mit den Pelagianischen Formeln vereinbar. In Wahrheit ist die Gnadenlehre aufgebaut auf einer verschwiegen dualistischen und zugleich emanatistischen Metaphysik, auf der Annahme zweier feindlicher Prinzipien, aus denen durch

Emanation und gegenseitige Durchdringung die Menschenseelen stammen. Hier gelangt ein bereits Paulinischer Keim zur Entfaltung. Denn die Übertragung der Erbsünde gehört in eine Lehre der Emanation aus dem Bösen, so wie die Übertragung des Erlösungsverdienstes auf einer Emanation aus dem Guten beruht [1325]. Mit Worten hat Augustinus den Dualismus der Substanzen durch die Schöpfungslehre überbrückt, den Gegensatz der Werte aber nicht einmal so weit zu verhüllen vermocht. So läßt seine Freiheitslehre auf die Unausgeglichenheit zwischen Schöpfung und Emanation, Monismus und Dualismus hindurchblicken.

Gott wird in neuplatonischer Weise beschrieben als das höchste Sein. Augustin sagt nicht, er ist das Sein schlechthin, das einzige Sein, — das klänge pantheistisch, — sondern er ist im höchsten Grade. Gegen den Pantheismus ist die christliche Lehre durch den Schöpfungsbegriff abgegrenzt und gesichert; die Welt, aus Nichts geschaffen, geht infolge eines freien Entschlusses aus Gott hervor, nicht aus Gottes Substanz und nicht durch Notwendigkeit; dadurch unterscheidet sich auch das Hervorgehen der Welt aus Gott von dem Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater [1326]. Als das höchste Sein ist Gott über jede Bestimmung erhaben [1327]. Selbst der Begriff der Substanz ist auf Gott nicht anwendbar, denn zur Substanz gehören Attribute. Es wäre aber falsch zu sagen, daß Gott als Substanz die Weisheit, die Güte, die Gerechtigkeit als Eigenschaften an sich habe; das höbe die göttliche Einfachheit auf; vielmehr fallen Gottes Sein, sein Gutsein, sein Schönsein zusammen. Wissen, Wollen, Handeln und Sein sind in Gott ein und dasselbe (doch scheint die Wurzel Gottes der Wille zu sein; aus dem Willen Gottes erhält das Gute seine Sanktion, nicht aus der Natur des Guten)[1328], *essentia* scheint dem Denker der beste Ausdruck für dieses Verhalten [1329]. Noch weniger als die Substanz passen natürlich die übrigen Kategorien. Gott ist gut ohne Qualität, groß ohne Quantität, Schöpfer ohne Bedürftigkeit, Leiter ohne Lage, Zusammenhalter ohne Zuständlichkeit, überall ganz ohne Raum, ewig ohne Zeit, ohne Veränderung seiner selbst das Veränderliche schaffend und nichts erleidend [1330]. Weil Gott

über alle Bestimmungen hinausgeht, kann man auch sagen, er werde besser gewußt durch Nichtwissen[1331]. Dieses Nichtwissen stellt Augustinus fest nicht mit der Resignation eines Verzichtenden, sondern mit dem Gefühlsüberschwang eines durch Gewißheit Beglückten[1332]. — Gott ist die unwandelbare Wahrheit, der höchste Gedanke, weil der Gedanke des Göttlichen, d. h. des allgemeinsten und unveränderlichen Seins, die Gedanken alles in beschränkter Weise Existierenden und Veränderlichen in sich schließt und überragt. Er ist das Eine Gute schlechthin. Wenn man nach Abzug jener Dinge, die durch Teilnahme an Gott gut sind, das Gute selbst erblicken könnte, so würde man Gott schauen[1333]. In Gott sind die Ideen der geschaffenen Dinge[1334], d. h. die Urformen oder Seinsgründe der Dinge, die beständig unveränderlichen, selbst nicht geformten, nach denen alles Vergängliche gestaltet ist. Wie sich diese Ideen von Naturobjekten — an solche ist hier offenbar gedacht — zu den idealen Zahlen und zu den Platonischen Ideen des Guten und Schönen verhalten, ist, wie erwähnt, nicht durchgeführt. Es gibt auch Ideen von Einzeldingen, eine, wie sich bei der Analyse des Zeitproblems zeigen wird, notwendige Erweiterung der ewigen Welt Platons[1335]. Das Sein der Ideen in Gott bezeichnet Augustinus auch als ein Gewußtwerden oder Geschautsein der Ideen durch Gott. Die Welt wäre uns nicht bekannt, wenn sie nicht wäre, sie wäre aber nicht, wenn sie Gott nicht bekannt wäre[1336]. Wir sehen die Dinge, weil sie sind, sie sind aber, weil Gott sie sieht. Diese Äußerungen über den Ursprung der Dinge aus dem göttlichen Erkennen dürfen nicht einseitig dahin gedeutet werden, als wäre ihr Geschautsein allein die Ursache ihres Seins: sie stammen auch aus dem göttlichen Willen. — Oft wird Gott im allgemeinen der Sitz der Ideen genannt; genauer gesprochen, ist ihr Sitz das göttliche Wort. Eine anschauliche Schilderung des lebendigen Gewühles der Ideen in Gottes Wort findet sich im 4. Buch über die Trinität[1337]. In dem Einen Worte Gottes, durch das alles geschaffen ist, besteht dies alles ursprünglich und unveränderlich zugleich, nicht nur das, was jetzt ist in dieser gesamten Schöpfung, sondern auch, was gewesen ist und was sein wird. Dort aber ist es weder gewesen noch wird es sein, sondern es ist schlechthin, und alles ist Leben und alles ist Eines[1338]. (Aus dieser Stelle geht zugleich her-

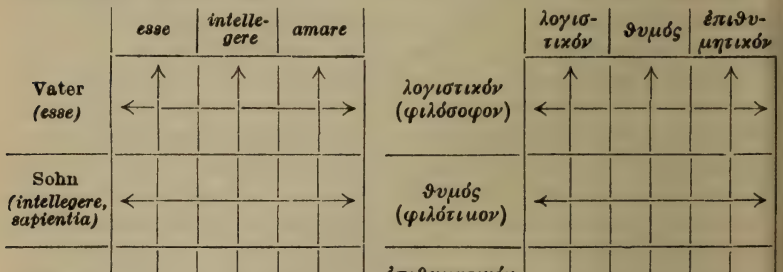
vor, daß es Individualideen gibt). Die Vision des Gotteswortes, das alles Leben in sich schließt, nimmt sich aus wie eine Synthese des Plotinischen Nus und der Weltseele (Anklänge an die Weltseele [1339] finden sich auch sonst. Die Wesen streben nach dem ihnen zukommenden Sein, nach der Vollkommenheit in ihrer Art [1340]. Sie streben nach der Vollendung der Ideen, etwa der strengen geometrischen Form und der mathematischen Regelmäßigkeit, aber ohne sie zu erreichen. Ja, die ganze Welt betrachtete Augustinus ursprünglich als ein Lebewesen; in den Retractationes nimmt er diese Ansicht zurück, nicht als ob sie falsch wäre, sondern weil ihre Wahrheit nicht zu beweisen ist [1341]). Zu den Gedanken der neuplatonischen Überlieferung kommt als religiöse Tradition die Lehre von der Trinität. Augustins spekulativer Anteil an ihr ist sein Bemühen, die Trinität zum Urbild der der ganzen Schöpfung zu machen. Sie ist in gewissem Sinne die höchste Idee, — ohne daß Augustinus sie als solche bezeichnete —, denn in ihr ist der dreigliedrige Bauplan enthalten, nach dem die ganze Schöpfung ausgeführt ist. Die spekulative Trinitätslehre vertritt innerhalb der Augustinischen Metaphysik die Stelle, die in einem platonisierenden System die Ideenlehre einnimmt. Sie ist auch besser durchgeführt als die eigentliche Ideenlehre, der man es anmerkt, daß sie eine als Ganzes übernommene Vorstellungsmasse ist.

Den theologischen Gehalt spricht Augustinus folgendermaßen aus [1342]: Wir glauben und verkünden, daß der Vater das Wort gezeugt habe, d. h. die Weisheit, durch die alles geschaffen ist, den eingeborenen Sohn, Einen, einen dem Ewigen gleich Ewigen, dem höchst Guten gleich Guten, und daß der Geist zugleich des Vaters und des Sohnes Geist ist und selbst wesensgleich und gleich ewig mit beiden, so daß dieses Ganze sowohl Dreifaltigkeit ist wegen der Eigentümlichkeit der Personen als auch Ein Gott wegen der untrennbaren Gottheit und Ein Allmächtiger wegen der untrennbaren Allmacht; so jedoch, daß wenn in Betreff der Einzelnen gefragt wird, jeder von ihnen Gott und allmächtig ist, — wenn aber betreffs der Drei, nicht drei Götter und drei Allmächtige sind, sondern Ein Gott und Ein Allmächtiger. Augustinus empfindet wohl den Unterschied zwischen dem lateinischen Terminus *persona* und dem griechischen *ὑπόστασις*, doch will er ihn nicht betonen, sich an

die Tradition halten und zufrieden sein, wenn eine Einheit in der Dreiheit zum Ausdrucke komme [1343]. Aber hinter den beiden Ausdrücken verbergen sich, wie schon erwähnt, zwei verschiedene Konzeptionen, denn der Ausdruck Hypostase heißt sowohl „Bestehen" wie „Stillestehen" und suggeriert eine innerlich bewegte, von Zeit zu Zeit einhaltende und sich zu selbständigen Wesen verdichtende Gottheit, während *persona*, Maske, die Vorstellung einschmeichelt, als wäre hinter der Dreiheit das eigentlich denkende und handelnde Wesen, das, was man heute unter Person versteht, die eigentliche persönliche Gottheit. Im Worte Hypostase liegt eine Versuchung, zum neuplatonischen Prozeß, zur metaphysischen Dekadenz hinüberzugleiten, im Worte Person, zum Modalismus. Jene Neigung, die theogonische Dekadenz zu überwinden, welche als mächtiges Motiv, als ein instinktiver Trieb beim Ausbau der Trinitätslehre wirksam war, kommt hier zum Abschluß. Das innergöttliche Leben zirkuliert gewissermaßen auf einer horizontalen Ebene; so sieht der Denker auch das Leben der Seele: Ich bin, ich erkenne, ich will; ich bin wissend und wollend; ich weiß, daß ich bin und will; ich will, daß ich sei und erkenne[1344]. Jede der drei Potenzen wird der Reihe nach Verbum finitum, Achse eines Satzes; die Sätze, gleichgebaut, sind beigeordnet. Der Gefahr des Modalismus, welche dieses psychologische Gleichnis birgt, sucht Augustinus zu entgehen: 1. formal, indem er den Unterschied ausdrücklich feststellt, daß im Menschen Ein Ich ist, Eine Person, die sich weiß und sich liebt, in Gott hingegen drei Personen [1345]; 2. indem er das psychologische Gleichnis der göttlichen Trinität anpaßt, die Einheit der Seele zerlegt, ihre Trinitäten zu selbständigen Substanzen verdichtet [1346] und den Gedanken abwehrt, als wären sie bloß verschiedene Formen, in welchen sich dieselben Grundfunktionen äußern; sie sind vielmehr Substanzen, d. h. Hypostasen, Stationen auf dem Wege der Seele zu Gott. Das spekulative Problem der Trinität formuliert Augustinus so: Ist die vorausgesetzte Dreiheit von Sein, Erkennen und Wollen die metaphysische Wurzel der (ganzen) Trinität oder macht sie das Wesen der Person aus (so daß sie in jeder Person wiederkehrt), oder findet beides in wunderbarer Weise in der Trinität statt? Augustinus entscheidet die Frage nicht. Die erste Annahme würde zum Modalismus

führen, denn dann wäre Gottes inneres Leben durch das Zusammenwirken von Sein, Erkennen und Lieben zu einer ersten Urpersönlichkeit vollendet, der gegenüber die Dreiheit vom Vater, Sohn und Geist etwas Abgeleitetes wäre, wirkliche Masken. Die zweite Hypothese ist faktisch dort gesetzt, wo er sagt, daß der Vater offenbar durch seine eigene Weisheit weise sei und nicht erst durch den Sohn, die Weisheit oder das Wort Gottes; denn da Gottes Weisheit und Gottes Essenz zusammenfallen, so müßte der Vater, den Sohn hervorbringend, auch seine Essenz hervorbringen, was unsinnig sei. Aus der ganzen Konstruktion der Trinität ergibt sich aber, daß man im Sinne des Kirchenvaters die dritte Möglichkeit als die für seine Vision bezeichnend ansehen muß. Denn er betont bei jeder Gelegenheit das ständige Zusammenfließen und Aufeinander-Angewiesensein der innergöttlichen Lebensäußerungen.

Diese Mehrdeutigkeit läßt sich durch dasselbe Schema veranschaulichen wie der Doppelsinn der Seelenteile in der Platonischen Psychologie, die sowohl durch die ganze Seele sich erstreckende Funktionen als auch bestimmte Seelenbereiche bedeuten.



Aber die Wörter für die göttlichen Lebensfunktionen haben mehr Bedeutungen als die bloß zweideutigen Platonischen Ausdrücke für die Seelenteile. Jede der drei Grundfunktionen bezeichnet eine Seite des Lebens der ganzen Gottheit (es sei dies zum Beispiel das *intellegere* in der vertikalen Richtung); außerdem eine göttliche Hypostase (das *intellegere* in der horizontalen Richtung); deshalb zugleich ein Lebenselement innerhalb jeder Person (die Durchdringung beider Kolonnen, im gewählten Beispiel das

mittlere Quadrat, die Erkenntnis in der zweiten göttlichen Person); insofern jede Funktion in Gott gleich ist der göttlichen Essenz selbst, bezeichnet sie auch die ganze Gottheit. Von den für die Trinität und ihre Personen üblichen Namen verhält sich ganz so wie diese abstrakten Bezeichnungen nur mehr der Name Weisheit [1347], der sich als Bezeichnung einer Seelenfunktion mit dem *intellegere* fast deckt; er bezeichnet sowohl eine bestimmte Seite (um nicht zu sagen Eigenschaft) der göttlichen Wesenheit und ist in diesem Sinne ident mit der Gottheit selbst und allen drei Personen gemeinsam als auch die zweite göttliche Person insbesondere. Ähnliches gilt vom Begriff des Geistes; die Gottheit ist Geist und daher kommt die Bezeichnung mit der ganzen Gottheit jeder Person zu; außerdem eignet dieser Name noch in besonderer Weise der dritten Person [1348]. Schon etwas anders verhält es sich mit dem Begriff Vater. Augustin meint, man könne die ganze Gottheit Vater nennen und in besonderer Weise die erste göttliche Person [1349]. Aber man wird kaum jede Person der Reihe nach als Vater bezeichnen können. Völlig anders steht es mit dem Begriffe Sohn. Dieser bezeichnet nur die zweite Person. Die Begriffe Sohn und Weisheit decken sich also nicht, aber auch die Begriffe Sohn und Wort werden nur theoretisch gleichgesetzt und nicht gleich gebraucht. Harnack [1350] macht aufmerksam, daß Augustinus überall da, wo er vom Sohn spricht, die eigentliche Logoslehre versinken läßt. Der verschiedene Ursprung der Begriffe, vor allem des kosmogonischen und des historischen Bestandteiles im Begriffe der zweiten göttlichen Hypostase, läßt sich nicht völlig verbergen.

Die Welt ist Schöpfung des göttlichen Willens [1351]. Mit der Schöpfung zugleich beginnt die Zeit [1352]. Ewigkeit ist die unveränderlich ruhende Gegenwart, das gleichzeitige Beisammensein des in der Zeit sich Entfaltenden. Das Schöpfungswort ist ein ewiges Wort, nicht in der Zeit angefangen, ausgesprochen und vollendet [1353]. Aber deshalb haben nicht die veränderlichen Dinge von Ewigkeit ihr Dasein. Jedes Wesen, das in der Zeit zu sein anfängt und zu sein aufhört, beginnt und beendet sein Dasein mit dem Zeitpunkte, wann die ewige Vernunft, in der weder An-

fang noch Ende ist, Anfang und Ende dieses Seins festgesetzt hat. Man darf nicht fragen, was Gott vor der Schöpfung [1354] tat. Wer so fragt, stellt sich ungeheuere Zeiträume vor der Schöpfung vor. Doch gerade das ist falsch. Eine lange Dauer wird lang durch vorübergehende Momente, deren Dauern nicht gleichzeitig sind. In der Ewigkeit geht nichts vorüber, dort ist alles gegenwärtig. Es gab keine Zeit vor der Zeit, d. h. bevor sie Gott geschaffen hatte. Nicht in der Zeit, sondern von der hohen Warte der immer gegenwärtigen Ewigkeit geht Gott allen vergangenen Zeiten voraus und überragt alle künftigen [1355]. Das räumliche Bild, das der Denker hier gebraucht, veranschaulicht gut die Inkommensurabilität von Zeit und Ewigkeit: sie liegen nicht in derselben Ebene, nicht in denselben Dimensionen. Die Zukunft wird außerdem noch als höher liegend vorgestellt (Gott überragt auch noch die Zukunft), wie in einer Sanduhr herabstürzend durch den engen Schlund der Gegenwart in die tieferen Verließe der Vergangenheit. Um in diesem Bilde zu bleiben: Augustinus nimmt an, daß die große Sanduhr mit einem beschränkten Gehalte geschaffen worden sei. Er hat aber in seiner Widerlegung der ewigen Schöpfung nur gezeigt, daß unendlich lange Zeiträume vor der Schöpfung nicht gedacht werden können, weil es vor der Zeit keine Zeiträume gibt, er hat ferner gezeigt, daß eine Schöpfung von beschränkter Dauer wohl vereinbar ist mit der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes. Nicht gezeigt, nicht bewiesen ist, daß sie aus der Ewigkeit Gottes notwendig folge, nicht widerlegt, daß eine geschaffene unendliche Zeitreihe denkbar wäre [1356]. Man könnte noch fragen, welche von den beiden Auffassungen der Weltdauer zwar nicht nach streng logischen, aber nach ästhetischen Maßstäben der Ewigkeit des Schöpfungsgedankens und Schöpfungswillens besser entspräche. Origenes hat sich für eine unendliche Aufeinanderfolge von Weltzeiten entschieden, Augustinus lehnt eine solche Deutung der biblischen Urkunden ab. Als Philosoph hätte er vielleicht erwidert, daß Zeit und Ewigkeit so inkommensurabel seien, daß es keinen Sinn habe, zu fragen, ob die eine oder die andere Auffassung der Zeit zur göttlichen Ewigkeit besser passe. Sein Widerstand hat indes einen tieferen Grund. Die Annahme einer unendlich ausgedehnten Weltzeit widersprach seinem innersten Lebensgefühl, denn sie bedrohte

die Wichtigkeit der einzelnen Seele. Aber gerade aus dem Trieb, die eigene Seele zur Geltung zu bringen, ist seine ganze Philosophie vom Ausgangspunkt bis zum letzten Ziel, der dauernden Vereinigung mit Gott, hervorgegangen. Da ferner die Lehre der unendlich langen Weltdauer historisch verbunden war mit der Lehre von der ewigen Wiederkehr der Seele, diese Lehre aber die Aussicht auf eine Ruhe in Gott vernichtete, hat er den ganzen Gedankenkomplex abgelehnt. Mit Ironie wehrt er sich gegen die Annahme ungeheuerer Zeiträume [1357], mit Leidenschaft gegen die ewige Wiederkehr. Diese Lehre sei unerträglich, und wenn sie wahr wäre, so wäre es besser, sie nicht zu wissen [1358]. Auch hier ist Augustinus der Wortführer eines ganzen Zeitalters; was viele Christen vor ihm und nach ihm gefühlt haben, hat er ausgesprochen. Es besteht in der Wurzel ein Zusammenhang zwischen dieser Äußerung und seiner Trinitätslehre, in welcher die letzte Erinnerung an die theogonische Dekadenz der Neuplatoniker getilgt ist. Soviel über Ewigkeit und ihr Verhältnis zur Zeit.

Was ist aber die Zeit selbst? Die mit dieser Frage beginnende längere Betrachtung Augustins ist die zweite große Abhandlung [1359], welche die Antike über das Problem der Zeit uns hinterlassen hat; die erste stammt von der Hand des Stagiriten. Weil sich die Gedanken Augustins auch in dieser Frage durch richtige Problemstellung und geistvolle Einfälle zur Lösung auf einer Höhe menschlichen Denkens überhaupt bewegen, empfiehlt es sich, das Problem zunächst ohne Rücksicht auf seine Geschichte darzulegen und dann zu sehen, wie Augustins Betrachtungen zur philosophischen Tradition und zum Problem selbst stehen. Nur so wird die in den philosophiegeschichtlichen Darstellungen nicht recht hervorgehobene Größe der Leistung klar. — Zwei befremdliche Eigentümlichkeiten, die gegeneinander eine Antinomie bilden, treten am Wesen der Zeit hervor: die Alleinwirklichkeit der Gegenwart und die Nichtumkehrbarkeit des Verlaufes. Da als wirklich gegeben nur der Bewußtseinsinhalt zu bezeichnen ist, und zwar genauer gesprochen, nur das gegenwärtig Erlebte, der erlebte Augenblick, mithin die unendliche Vergangenheit und die unendliche Zukunft nicht sind, so scheint in jedem Augenblick eine ganze Welt ins Nichts zu versinken, nämlich die eben wirklich gewesene Augenblickswelt, und in

jedem Augenblick wie durch Zauberei eine ganze Welt aus dem Nichts aufzutauchen, die gerade herankommende Welt des nächsten Jetzt [1360]. Weil außerdem das allein übriggebliebene Wirkliche, die Gegenwart, bei näherer Betrachtung sich zu einem ausdehnungslosen Punkte zusammenzuziehen scheint, ist es, als löste sich alles Seiende ins Leere auf. Wenn man die zuletzt angeführte Paradoxie vom Verdampfen des Augenblicks für weniger gefährlich hält, weil man die Vernichtung der Gegenwart als eine Tat der Abstraktion von der Wirklichkeit, die dem erlebten Augenblick möglicherweise eine nicht näher zu bestimmende einheitliche Dauer verbürgt, abtrennen kann, so bleibt die erste Paradoxie doch in der Hauptsache in ganzer Größe bestehen. Es bröckelt eben dann von der nicht näher bestimmten Dauer der Gegenwart beständig Wirklichkeit ab, das Nichts frißt sich von der Vergangenheitsseite in die Gegenwart herein; es wächst ihr beständig Wirklichkeit zu, sie saugt an der Zukunftseite aus dem Nichts ohne Unterlaß Realität an sich heran. Dieser Zauberei zu entgehen, dürfte der kürzeste Weg die Annahme einer ewig koexistenten Mannigfaltigkeit sein, welche die Augenblickswelten in sich schließt. Indem die Seelen durch sie hindurch glitten, entstünde der Schein einer Sukzession der Weltereignisse. Man kann diesen Sachverhalt durch mehrere Gleichnisse veranschaulichen. Will man hervorheben, daß das Ich es ist und immer wieder das Ich, welches diese Erscheinungen hat, so gleicht die Seele einem Lichtkegel, durch welchen die bereits vorher nebeneinander bestehenden Bilder eines Filmbandes gezogen und nacheinander durchleuchtet werden. Betont man die Koexistenz der Augenblickswelten, dann kann man diese mit Bildern an einer dunklen Wand vergleichen, über welche der Reihe nach ein beweglicher Lichtkegel von der gegenüberliegenden Wand hingleitet. Am besten würde vielleicht beiden Bestandteilen des Gedankens das Gleichnis eines beweglichen Scheinwerfers gerecht, der durch eine ganz dunkle Landschaft fährt und Stücke von ihr der Reihe nach aufhellt. Hier offenbart sich die zweite Paradoxie. Eine koexistente Mannigfaltigkeit, so möchte man glauben, sollte gegen die Richtung, in der sie durchfahren wird, indifferent sein; so ist es aber nicht. Die Abfolge der Bilder scheint festgesetzt: wir können uns dem Eindruck nicht entziehen, daß eine in der metaphy-

sischen Welt selbst liegende Notwendigkeit den Verlauf von der Geburt zum Tode, den Verlauf der Geschichte von einfacheren Zuständen zu komplizierteren innerhalb einer geschlossenen Periode unumkehrbar festgelegt hat; ja selbst in der mechanischen Welt ist dem Geschehen, wenn der zweite Hauptsatz der mechanischen Wärmelehre gilt, wenigstens innerhalb großer Weltperioden die Richtung des Verlaufes vorgezeichnet, was sehr befremdlich ist, da in den Voraussetzungen der klassischen Mechanik nirgends ausgesagt ist, daß eine Bewegung nicht auch in umgekehrter Richtung verlaufen könnte. Es ist also, wie wenn durch irgendein Gebot dem fahrenden Scheinwerfer die Fahrtrichtung unwiderruflich vorgeschrieben wäre. Während die erste Paradoxie zur Annahme einer ewigen Welt führt und die Scheinbarkeit, die Traumhaftigkeit der Zeit deutlich zum Bewußtsein bringt, drängt die zweite umgekehrt dazu, im Metaphysischen selbst etwas wie eine bevorzugte Richtung, wie eine Wurzel der Zeit anzunehmen, und insoferne besteht zwischen den beiden Befremdlichkeiten ein antinomisches Verhältnis. — Bei dem Gang durch die Geschichte sind die Ahnungen des Problems, Begriffsbestimmungen der Zeit, Intuitionen der ewigen Welt, Gedanken über eine Richtung im Metaphysischen und zwar jede dieser Gedankengruppen für sich aufzusuchen. Denn nicht immer wachsen alle aus einer Wurzel hervor; die Idee der Ewigkeit und die der Richtung entspringen historisch auch anderen Antrieben als dem Staunen über die Wunder der Zeit. Aber der logische Zusammenhang der Gedanken untereinander und mit der erkenntnistheoretischen Einsicht schafft verschiedene Kombinationen, unter denen sich als beste schließlich diejenige erhält, die auf die Alleinwirklichkeit der Erscheinungswelt des Augenblicks zurückgeht. Zu großer Wirkung bestimmt war Heraklits Vision der unablässigen Wiederkehr ähnlicher Weltzustände; sie ist der griechischen Phantasie nicht mehr entschwunden und wird erst durch das Christentum verdrängt. Die Zeit wird dadurch entwertet, daß die Weltentwicklung kein Ziel hat, aber eine Welt ewiger Koexistenz ist hier mit der Entwertung der Zeit nicht verbunden: nicht ein beharrendes Sein, sondern ein bloß ästhetisch gerechtfertigtes Werden ist der höchste Begriff. — Wenn die Eleaten das Werden leugneten, weil es den logischen Widerspruch in sich

enthalte, daß das Seiende nicht sei (beim Vergehen) und das Nichtseiende sei (beim Entstehen), so waren sie der ersten Paradoxie sehr nahe, doch ohne sie ergriffen zu haben, denn ihr Ausgangspunkt war nicht die erkenntnistheoretische Einsicht und konnte es auch nicht sein, und ihre ewige Welt ist nicht nur ewig, sondern auch Eine, frei von aller Vielheit. Die eleatische Intuition ist in überwältigender Weise bestimmt durch rein logische Bedenken. Logisches Interesse verrät sich auch in dem Prädikat der Einheit; denn hier erstrebt mit jugendlichem Ungestüm der synthetische Trieb des Denkens, die Sucht nach Zusammenfassung, seine Befriedigung. — Platon hat die Idee einer ewigen Welt gleichfalls aus logischen Erwägungen übernommen, aber die strenge Einheit der Eleaten verbessernd die Welt als eine geordnete Vielheit konstruiert. Ihre Bestandteile, die Ideen, durchdringen einander und die Dinge, welche nur Ausschnitte aus der Idee, Stücke der eigentlichen Wirklichkeit sind. Die Idee ist das Sein aller unter sie fallenden Dinge und noch mehr. Diese Konzeption einer ewigen Welt ist schon sehr nahe jener, die sich aus der Überwindung der ersten Paradoxie ergibt. Aber sie ist nicht aus dem Staunen über die Zeit entstanden, es fehlt die durch die ewige Welt gleitende Seele und es fehlen die Ideen von Einzeldingen, in welchen die aufeinanderfolgende Momente des einzelnen Wesens beisammen wären. Es ist konsequent, daß Augustin, der das Problem der Zeit erfaßt hat, Ideen von Einzeldingen annimmt. Zum Problem der Richtung hat sich Platon den geistreichen Scherz erlaubt, einmal die Umkehrung der Zeit zu denken, so daß die Welt nicht in ewigen Kreisläufen, sondern in Pendelschwingungen verliefe; doch das ist eine Episode, meist denkt auch er an zyklische Perioden. Von der Zeit gibt er keine Definition, aber ein prachtvolles Gleichnis: sie ist ein bewegtes Bild der Ewigkeit [1361], — eine Formel, die wie sich zeigen wird, über Augustinus hinaus bis Boethius wirkt. Die beharrende Ewigkeit glaubt Platon durch die Unendlichkeit der Zeit und ihre Zusammensetzung aus ähnlich gebauten Perioden nachgebildet zu haben. Einen wertvollen Beitrag zur Idee der Richtung leistet Aristoteles durch seinen Formbegriff: in zeitloser Weise enthält die Form alle Stadien der Entwicklung vom Keimzustande oder der bloßen Möglichkeit bis zur Ente-

lechie in sich. Doch hat die Entwicklung ewig feststehende Grenzen. Seit je bestimmte Formen erleben immer den gleichen Gang der Verwirklichung, seit Ewigkeit wirkt die höchste Form, der sich denkende Geist Gottes, als Objekt der Liebessehnsucht auf die tiefere Natur, ohne daß deren Gesamtzustand gehoben würde, sie in allmählichem Aufstieg sich ihm näherte und mit ihrer höchsten Spitze in ihn eindränge. Daß vollends der höchste Gott selbst in sich eine ewige Möglichkeit hätte, die ihn zu einer sich ins unendliche steigernden Vollendung drängte, zu diesem Gedanken fehlt jede Spur, fehlt jeder Anlaß. — Sehr ernst hat sich Aristoteles mit dem Problem der Zeit auseinandergesetzt [1362]. Er packt es als Erster mit begrifflichen Mitteln an und sofort mächtig und gründlich. Er kennt die erste Paradoxie, würdigt die Tatsache, daß Vergangenheit und Zukunft nicht sind und das Jetzt kaum zu bestehen scheint, so daß die ganze Welt aus Nichtseiendem zusammengesetzt wäre [1363]. Er weiß auch, daß das Jetzt gar nicht mit Vergangenheit und Zukunft verglichen werden, daß man nur in übertragener Weise von einem vergangenen oder einem zukünftigen Jetzt sprechen kann [1364]; daß sich deshalb auch die Zeit von der Linie radikal insofern unterscheidet, als sich auf der Linie homogene Punkte auftragen lassen, aber nicht auf der Zeitreihe homogene Jetzt; er weiß endlich, daß die Zeit in der Seele ist [1365]. Und doch verdirbt ihm sein Hang zum Objektiven die klare Fassung wie die Lösung des Problems. Das Früher und Später sucht er im Raume [1366], wo es der Lage nach sein soll; die Zeit ist ihm nur deshalb in der Seele, weil sie ein Maß der Bewegung ist, zu einem Maß ein Messendes gehört und das Messende die Seele ist [1367]. Er hält eine Bewegung ohne Zeit für denkbar. Denn wenn es keine Seele gäbe, so gäbe es zwar keine Zeit, meint Aristoteles, aber immerhin noch die regelmäßige Bewegung des ersten Himmels [1368]. Sein Zeitbegriff hat also zwei Wurzeln, eine in der Seele, eine in der Bewegung. Aristoteles behandelt den Begriff der Zeit analog dem der Form; wie die Formen eine abgestufte Ordnung bilden, deren mittlere Glieder nach oben passiv, bestimmt, stoffgleich sich verhalten, nach unten aktiv und bestimmend als Gestalter wirken, verhält sich auch die Zeit. Insofern sie Maß der Bewegung ist, ist sie der Form im aktiven Sinne verwandt, sie mißt die Bewegung; aber sie wird zu-

gleich selbst durch Bewegung gemessen [1369], nämlich durch den regelmäßigen Umschwung des ersten Himmels [1370]. So wie die Formen keine reale Einheit bilden, sondern nur einen abgestuften Bau, mit einer höchsten Form, die auf alle anderen wirkt, aber sie nicht in sich faßt, sondern substanziell von ihnen getrennt bleibt, so daß die Formen nur begrifflich zu einer Einheit zusammengefaßt werden können [1371], so gibt es, streng genommen, auch zu jeder Bewegung eine besondere Zeit, welche die Bewegung mißt [1372], und eine höchste, alle anderen gewissermaßen einhüllende Weltzeit, nämlich die Zeit des die ganze übrige Welt einhüllenden ersten Himmels. Aber Aristoteles bleibt nicht ganz bei dieser Konzeption, unter der Hand wird die Einheit der Zeit mehr als ein bloßer Begriff. Da die Zeit Maß der Bewegung ist, so sollte die Einheit der Zeit ihre Wurzel in der Einheit der Bewegung haben, sie bestünde darin, daß die Phasen eines sich bewegenden Körpers ein einziges Kontinuum bilden [1373]. Dann wäre jeder Bewegung eine besondere Zeit zugeordnet. Längst ist die Zeit nicht mehr jenes rätselhafte Wesen, das sie am Anfang der Abhandlung war, das Wesen, welches aus nichtseiender Vergangenheit und Zukunft und dem undefinierbaren, kaum realen und doch allein wirklichen Jetzt besteht. Anderseits vermag sich Aristoteles dem Eindruck nicht zu entziehen, daß man doch von verschiedenen gleichzeitigen Bewegungen, also von einen für mehrere bewegte Körper identischen Zeit, von einem identischen Jetzt sprechen kann. Als Maßeinheit der Bewegung betrachtet Aristoteles zum Schluß doch das Jetzt; und die Ähnlichkeit der einzelnen Jetzt, die nach einander ausgesprochen werden, mit den Punkten einer Linie scheint ihm so groß, daß er den ursprünglich erkannten radikalen Gegensatz dämpft. Es ist nicht mehr davon die Rede, daß in der Zeit das allein seiende Jetzt der nichtseienden Vergangenheit und Zukunft gegenübersteht, während die Linie homogene Punkte in sich enthält, sondern der Unterschied ist lediglich der, daß die Geometrie eine ruhende, das Weltall eine bewegte Ordnung ist [1374]. Aristoteles holt seine Lösungen aus dem von Bewegungen erfüllten Raum, dort ist das Früher und Später, dort sind die Bewegungen vor der Seele und ohne sie. Auch diese doppelte Herleitung aus dem Objektiven und dem Subjekt hat der Zeitbegriff mit dem der Form gemein. Gewiß, wenn zur

Überwindung der ersten Paradoxie eine ewige Welt konstruiert wird, so scheint diese räumliche Anschauung der des Aristoteles nicht allzufern zu stehen, daß das Früher und Später im Raume sei; allein der Unterschied ist der: Aristoteles meint seinen Raum ernst, der Raum aber, der die ewige Welt bedeutet, ist ein Gleichnis für das nicht anders als symbolisch auszudrückende Metaphysische. Aristoteles hat die erste Paradoxie zwar empfunden, aber nicht zu Ende gedacht, er scheut als vor einem Absurdum davor zurück, das Vergangenes und Zukünftiges irgendwie koexistieren könnten [1375], und das alles, weil er nicht Ernst machen kann mit der Fundierung der Zeit im Subjekt. Er vermag den Gedanken nicht zu fassen, der jeder Erwägung über die Zeit zugrunde liegen muß, daß die einzige uns gegebene Welt Erscheinungswelt ist; darum packt ihn auch der Gedanke gar nicht so erschütternd an, daß die letzte übrigbleibende Wirklichkeit, die unmittelbar gegeben ist, das Jetzt, in einer höchst merkwürdigen unablässigen Selbstverwandlung, d. h. Vernichtung und Erzeugung sich befindet. Er denkt immer noch eine Wirklichkeit außerhalb des Subjektes, die er gleichfalls als gegeben wähnt. So kommt er dazu, zwar zu sagen, daß er sich eine Welt ohne Seele denke, diese Welt aber so zu beschreiben, wie die Welt aussieht, in der es Seele gibt. Bewegung ohne Zeit ist ein Wort, kein Gedanke. Trotz dieser Mängel bleibt die Leistung des Aristoteles sehr groß. Er hat das Problem als Erster gestellt, den nicht weiter zu analysierenden Wirklichkeitscharakter des Jetzt erkannt und in dem Satze, daß die Zeit in der Seele sei, ahnungsvoll auf die Grundlage eines in sich geschlossenen Gedankenbaues über die Zeit hingedeutet. — Wenn die Stoiker [1376] die Zeit definierten als ein Maß der Bewegung, durch welches ihre Schnelligkeit und Langsamkeit bestimmt wird, die Epikureer als eine Begleiterscheinung von Begleiterscheinungen [1377] (nämlich als etwas Abgeleitetes aus den Bewegungen, welche Begleiterscheinungen des Seienden sind), so ist das erste eine Verschlechterung, das zweite eine Verwässerung Aristotelischer Sätze. Zur Idee der Richtung in der Zeit liefern aber die Stoiker einen bedeutenden Beitrag durch ihre Logoslehre. Der Vernunftstaat, in welchem sich die Logoskeime auswirken und zusammenfinden, ist in einer seiner Bedeutungen auch ein Ziel, in einer anderen freilich ewige Gegenwart. Die Lehre der

Logossamen ist eine Erweiterung der Aristotelischen Formlehre ins Geschichtsphilosophische, der Vernunftstaat die griechische Parallelerscheinung zum messianischen Reich der Juden. — Zu neuen Produktionen wird der menschliche Geist durch religiöse Bewegungen angeregt. Nicht im theoretischen Interesse, sondern um Verzagte zu trösten, Verwirrte zu orientieren, zeigt der zweite Jesaias seinem Volke den Gott, der über räumliche und zeitliche Maße so hoch erhaben ist, daß Weltdimensionen und Zeitperioden der Geschichte vor ihm zu Winzigkeiten zusammenschrumpfen. Von dieser Intuition aus kommt der Seher dazu, die Ausdehnung der Zeit zu etwas Koexistentem zusammenzuschieben und den ewigen Blick Gottes auf diesem Koexistenten ruhen zu lassen. Diese Anschauung wirkt weiter auf spätere Psalmendichter (Vor Gott sind tausend Jahre wie ein Tag). Indem jüdische Denker, um sich über die traurige Gegenwart zu trösten, die Bedeutung der Weltdinge herabsetzten, kamen sie, ohne erkenntnistheoretische Idealisten zu sein, zu Konzeptionen, die idealistischen ähnlich sind. Dabei blieb unverrückbar vor ihrer Seele, daß die in einem Sinne so sehr ins Nichtige herabgezogene Geschichte ein ewiges Ziel habe, die Verherrlichung Gottes und seines Volkes — eine fruchtbare Spannung. Als nun aus dem Kreise der Christusgläubigen die frohe Botschaft erscholl, daß zur Erlösung ein Gott hernieder gestiegen sei, und ein freudig bereiter Glaube sich nun auch der zugleich verkündeten Lehre aufschloß, daß die Fülle der Zeit gekommen sei, — was sowohl die letzte Zeit bedeutet, als auch den bisher verborgenen Sinn der Geschichte, — da war es, als sollte die Idee der Zeit in die ewige Welt selbst eindringen, als käme etwas wie Entwicklung auch in das Leben der Gottheit. — Die Gnostiker haben die göttlichen Emanationen als Weltperioden angesprochen, christliche Philosophen die Trinität durch Schöpfung und Erlösung sich entfalten lassen, so daß Gott dort, wo man sich den Prozeß der Entfaltung nicht mehr rückgängig gemacht dachte, tatsächlich im Laufe der Geschichte gewonnen hätte. Das ideale Ziel aller dieser Gedanken wäre die Anhäufung des Guten ins Unendliche gewesen, wie sie an der Grenze des Origenistischen Denkens aufdämmert. Bei Origenes selbst ist die Idee der Anhäufung aufgewogen durch die allzu hellenische Vorstellung der notwendig sich durch alle Ewigkeit

wiederholenden Gottentfremdung. — Plotin, der abstrakte Vollender gnostischer und alexandrinischer Theosophie, liefert die klarste Beschreibung der ewigen Welt und einen interessanten Beitrag zur Idee der Richtung. Zeit entsteht, indem die Gott entfremdeten Seelen zum Einen zurückstreben; durch die Zukunft stürzen sie ins Ewige zurück [1378]. Aber ein Wachstum an Wert findet auch so nicht statt, weil zugleich die Gottentfremdung sich ohne Unterlaß wiederholt, so daß sich die Zukunft zwar ins Unendliche ausdehnt, aber damit nichts gewonnen wird. Es ist schon erwähnt worden, daß die christliche Trinitätslehre unter anderem aufzufassen ist als ein Ausgleich zwischen der Idee der Ewigkeit und der der Richtung. Der gnostische Ausweg konnte nicht gewählt werden, weil er göttliche Hypostasen in den Sündenfall verstrickte, der Origenistische nicht, weil er allzu neuplatonisch das Christentum wie alles Geschichtliche zu bloß relativer Bedeutung herabdrückte, d. h. für den innig Gläubigen, mit Vernichtung bedrohte. Auch war in der griechischen und jüdischen Theologie der Gedanke zu fest eingeprägt, daß Gott nichts bedürfe. Das innergöttliche Leben ist also kein Aufstieg zu höheren Vollkommenheiten, aber auch kein Abstieg, kein Versinken in einer tieferen Welt, sondern ein Vorgang ohne äußeres Ziel, in sich geschlossen, zirkulierend wie auf einer horizontalen Ebene. In Gott also erdrückt die Idee der Ewigkeit die der Richtung. Scharf davon getrennt sind Welt und Geschichte, denen durch göttlichen Willen als Ziel die Vergottung der vernünftigen Wesen gesetzt ist. — Dieses Gesamtbild der Welt übernimmt, reproduziert, durchglüht Augustinus. Was er über die Ewigkeit und ihr Verhältnis zur Zeit sagt, ist traditionelles Gut, aber lebendig geschaut. Was er von der Geschichte und dem ewigen Weltplan hält, darüber werden noch einige Bemerkungen bei der Geschichtsphilosophie des Denkers zu machen sein. Die Vorgeschichte des Problems der Richtung ist deshalb gleich hier überblickt worden, weil in der historischen Entwicklung diese mit dem Problem der Zeit zusammenhängende Unterfrage zwar mehrfach spontan hervorgetreten ist, dann aber, in das Hauptproblem hineingewachsen, dieses gefördert und gedrängt hat und von ihm gedrängt und getrieben worden ist, so daß man das Durcheinanderwirken der Gedanken zusammenschauen muß, will man Wachstum und

Schicksale auch nur eines von ihnen klar sehen. Was Augustinus über die Zeit und die Seele sagt, in diesem jetzt darzustellenden Teile liegen neue Erkenntnisse, brechen neue Intuitionen hervor, von denen aus auch die Idee der Ewigkeit original beleuchtet wird.

„Was ist die Zeit? Wenn mich niemand fragt, so weiß ich es, will ich es aber jemandem auf seine Frage erklären, so weiß ich es nicht [1379].“ Seiner Neigung zum Subjektiven folgend, fragt er sich dann, wie sich die Zeit in der menschlichen Seele darstelle, und prüft die gewöhnliche Meinung, der zufolge die Zeit drei Teile hat: Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft. Sieht man näher hinzu, so stößt man auf lauter Rätsel. Soviel ist wahr: ginge nichts vorüber, so gäbe es keine Vergangenheit, käme nichts heran, so gäbe es keine Zukunft, bestünde nichts, so gäbe es keine Gegenwart. Aber wie kann man sagen, daß jene zwei Zeiten, Vergangenheit und Zukunft, sind, wenn die Vergangenheit nicht mehr ist, die Zukunft noch nicht ist? Und wenn die Gegenwart beständig gegenwärtig wäre, so wäre sie keine Zeit mehr, sondern Ewigkeit. Die Zeit ist demnach deshalb Zeit, weil sie zum Nichtsein hinstrebt, also Stück für Stück das Gegenteil von Plotins These: hier strebt die Zeit durch Vergangenheit zum Nicht-Sein, bei Plotin durch Zukunft ins Sein [1380]. Vergangenheit und Zukunft sind nicht, die Gegenwart, die allein ist, ist ausdehnungslos [1381]. Verweilen wir bei diesem Zitat. Hier sind zwei Probleme enthalten: 1. Wie kommt es, daß das einzig Reale, die Gegenwart, bei genauer logischer Analyse zu einem ausdehnungslosen Punkt zusammenschrumpft und doch irgendwie als Dauer gefühlt wird? 2. Wie kommt es, daß aus der unwirklichen Zukunft, aus dem Nichtsseienden, wie durch einen Zauberschlag die Gegenwart auftaucht und die eben noch reale Gegenwart wie mit einem Zauberschlag in die Vergangenheit versinkt, vernichtet wird [1382]? Augustinus hat das erste Problem bloß berührt, das zweite ganz klar formuliert und Elemente der Lösung beider gefunden. Die Untersuchung des ersten Problems bringt er im Zusammenhange mit der allgemeinen Frage, in welchem Sinne der Vergangenheit und Zukunft Ausdehnung zugeschrieben und wodurch die vergangene und die zukünftige Zeit gemessen werde [1383]. Da sie nicht vorhanden sind, so kann nur die vorübergehende Gegenwart gemessen werden: d. h. Augustinus

setzt, ohne es klar zu formulieren, voraus, daß die Gegenwart nur bei der logischen Analyse als ausdehnungslos behauptet, daß sie aber in Wirklichkeit als ein Ablauf von irgendwelcher Dauer gefühlt wird. Vergangenheit und Zukunft werden nur gemessen, insofern die Seele sie als gegenwärtig vorstellt. Sie werden gemessen nach etwas, was sich dem Gedächtnisse eingeprägt hat. Ein Beispiel und Gleichnis [1384]: ein Gedicht hat eine Anzahl von Verszeilen, jede Zeile eine Anzahl von Silben, jede Silbe hat ihre Dauer. Im Gedächtnis aufbewahrt ist die Erinnerung an die Dauern der Teile des rezitierten Gedichtes. Soweit die sinnliche Wahrnehmung zuverlässig ist, messe ich eine lange Silbe durch eine kurze und empfinde, daß sie doppelt so lang ist, wie die kurze. Beide sind verklungen. Ich messe und antworte mit Bestimmtheit, soweit man sich auf ein scharfes Gehör verlassen kann: Jene ist einfach, diese doppelt. Das kann ich aber nur sagen, wenn beide vorübergegangen sind. Ich messe also nicht sie selbst, die nicht mehr sind, sondern etwas, das sich dem Gedächtnis eingeprägt hat. In dir also, mein Geist, messe ich die Zeiten. Der Eindruck, den die vorübergehenden Dinge auf dich gemacht haben und der bleibt, nachdem sie vorüber gegangen sind, diesen mir gegenwärtigen Eindruck messe ich. Wie mit der Vergangenheit so verhält es sich mit der Zukunft; gemessen wird das Erwartete, daß die Seele sich als gegenwärtig vorstellt [1385]. Ich will ein Lied vortragen, das ich auswendig kann; bevor ich anfange, richtet sich meine Erwartung auf das Ganze, habe ich angefangen, so erstreckt sie sich auf das, was ich noch nicht der Vergangenheit zugeführt habe. So ist also meine Tätigkeit in ihrer Dauer geteilt in Erinnerung, soweit ich es gesagt habe, und in Erwartung dessen, was ich sagen will. Gegenwärtig ist meine Aufmerksamkeit, durch die das Zukünftige hindurchgeht, um Vergangenheit zu werden. Und was beim ganzen Liede geschieht, geschieht auch bei seinen Abschnitten und Silben, geschieht auch in einer längeren Handlung, von der das ganze Lied nur ein Teil ist [1386], geschieht im ganzen Leben des Menschen, dessen Teile einzelne Handlungen sind, geschieht schließlich mit dem ganzen Menschengeschlecht, dessen Dauer sich aus den Lebenszeiten der einzelnen Menschen zusammensetzt. So Augustinus; allgemeiner ausgedrückt: nur in der Abstraktion hat die Gegen-

wart keine Ausdehnung, in Wirklichkeit hat sie irgendwelche Dauer; die einzelnen Dauern gehen ineinander über, sie können aber in der Abstraktion voneinander getrennt werden, weil sie verschiedene Inhalte haben; die Zahl der abgetrennten Dauern kann man sich merken und so hat man eine erinnerte oder eine erwartete Gesamtdauer gegenwärtig, nicht als inhaltreiche vollzogene Vorstellung, sondern als eine Vollzugsanweisung, als ein Schema, dessen Vergegenwärtigung keine lange Dauer in Anspruch nimmt, dessen Ausfüllung aber auf beliebige Länge ausgedehnt werden kann. — Aber die wichtigste Befremdlichkeit ist die, wie die Zukunft in der Gegenwart real, die Gegenwart in der Vergangenheit zunichte wird. Die Lösung liegt in der rhetorischen Frage: Tritt wohl, wenn aus der Zukunft Gegenwart wird, jene aus irgendeinem Versteck hervor, geht wohl die Gegenwart, wenn aus ihr Vergangenheit wird, wieder in die Verborgenheit zurück? So ist es in der Tat. Gottes ewige Gegenwart ist jene Verborgenheit, aus welcher die einzelnen Teile für unser Bewußtsein auftauchen. Oder wie Augustinus mit einem besseren Bilde sagt: „Wir, unsere Tage und Zeiten, gehen hindurch durch Gottes Heute“ [1387]. Es läge nahe, zur Verdeutlichung, zum unmittelbaren Beweis der Existenz dieser ewigen Gegenwart Gottes zurückzugreifen auf die Tatsache der Prophetie, so wie es Jamblichos tut: aber Augustinus erklärt das Voraussehen nicht mystisch, sondern rationalistisch als ein Erfühlen der Zukunft aus vorhandenen Anzeichen, nach Analogie der in die Vergangenheit gerichteten Erinnerung, während das Analogon zur echten Prophezeiung das Hellsehen in die Vergangenheit wäre. Prophetie ist dann ein verfeinertes Erschließen. Doch befriedigt ihn diese Erklärung nicht ganz und er gibt zu verstehen, daß Gott vielleicht den Propheten die Zukunft, die für ihn etwas Gegenwärtiges ist, unmittelbar mitteile [1387a]. Das Paradoxon der Vernichtung der Augenblickswelten, der Nichtwirklichkeit der Vergangenheit und Zukunft löst also Augustinus so, wie es zu lösen ist: nichts wird vernichtet, nichts hervorgezaubert; die unendliche Menge der Augenblickswelten koexistiert in Gottes ewiger Gegenwart, im *Nunc stans* der Scholastiker, und die Seelen, die erkenntnistheoretischen Subjekte, gehen hindurch.

Es ist in der Tat eine Lösung. Freilich enthält sie neue Probleme. Der Augustinische Versuch läßt mehrere Fragen

unberührt: nämlich, wie es zu den von Individuum zu Individuum verschiedenen Gegenwartswirklichkeiten, ferner die Frage, wie es zu den wandelnden Inhalten innerhalb der Gegenwartswirklichkeit einer einzelnen Seele komme, endlich, ob es eine die Individuen einhüllende Gegenwart gebe oder, was Aristoteles streift, für jede Stelle eine besondere Zeit. Es fehlt auch jeder Versuch, die von Seele zu Seele verschiedenen Gegenwartswirklichkeiten und die von Augenblick zu Augenblick verschiedenen Inhalte der Gegenwartswirklichkeit eines Individuums mit der unendlich reichen dauernden Gegenwart Gottes in Verbindung zu bringen. Darüber hätte sich natürlich nur in Bildern sprechen lassen. Nach den Voraussetzungen des Systems ließe sich hinweisen 1. auf die Ähnlichkeit, daß Gott in ewiger Gegenwart lebe und daß auch für den Menschen die Gegenwart das einzig Reale sei, und 2. auf den Unterschied, daß in Gottes ewiger Gegenwart unendlich vieles zeitlos beisammen sei, wovon in den beschränkten Gegenwartswirklichkeiten der Menschen nur winzige Ausschnitte Platz haben. Die Verteilung der Gegenwartswirklichkeiten auf viele Seelen ließe sich auf ihre Beschränktheit zurückführen, der Durchgang der Seelen durch die göttliche Koexistenz als eine Anordnung auffassen, um den beschränkten Seelen möglichst viel Bereicherung zu verschaffen. Die Antwort auf die Frage nach der Gemeinsamkeit der Zeit für alle Seelen liegt wohl in dem Ausspruch: „Wir gehen hindurch durch Gottes Heute". Die alle Subjekte einhüllende Gegenwart ist Gottes Ewigkeit. Ein weiteres von Augustinus nicht berührtes Problem ist die einseitige Richtung der Zeit. Die metaphysische Sanduhr der Zeit ist nicht umkehrbar. Das Hindurchgleiten durch das göttliche Jetzt vollzieht sich anscheinend bei allen Subjekten in gleicher Art. Augustinus könnte, da die Idee einer Richtung in Gott schon in den ersten Spuren durch die bisherige Lehrentwicklung getilgt war, nur sagen, daß Gott die Richtung festgesetzt habe. — In traditioneller Weise behandelt Augustinus die Zeit auch als eine reale endliche Größe, als ein Geschöpf Gottes. Es gibt eine einzige Weltzeit, die sich zusammensetzt aus den Einzelzeiten, die den Seelen zugeordnet sind. Das ist eine freiere Ausdrucksweise, die man nicht bis zum Widerspruch mit der eigentlichen Theorie der Zeit pressen muß. Es lassen sich leicht Vermittlungen hinzudenken.

Die Einsichten Augustins sind gewaltig; er hat die ursprüngliche Intuition des allein wirklichen, in der Seele gegebenen Jetzt wirklich festgehalten, während Aristoteles, ohne zwischen Symbol und Wirklichkeit zu unterscheiden, ins Räumliche abglitt. Augustinus hat im Wesentlichen das Letzte gesagt, nur die Rückwirkung seiner klaren Anschauung auf die Idee des Jetzt auszunützen, die Zeit nunmehr in vertieftem Sinne als Bild der Ewigkeit zu begreifen, hat er unterlassen; das läßt sich, wie oben gezeigt worden ist, leicht ergänzen und man kann ruhig annehmen, daß der Denker diese Ergänzung kannte und nur zufälligerweise darüber nicht mehr schrieb; denn erst von der Einsicht in das sonderbare Wesen der Zeit gilt das, was Augustin unter neuplatonischen Eindrücken vom Wesen der Wahrheit und des inneren Lichtes gesagt hatte: „Wer dieses kennt, der kennt die Ewigkeit". Hier fügte Boethius noch einiges glücklich hinzu.

Am Ende seiner Betrachtung über Zeit und Ewigkeit macht sich Augustinus die Eigentümlichkeit des ewigen Geistes noch einmal deutlich, indem er ihn mit einem höchst vollendeten, aber an die Zeit gebundenen Geist, man könnte sagen, mit dem Laplaceschen Geiste konfrontiert [1388]. „Wenn es einen Geist gäbe, der mit so großer Erkenntnis begabt wäre, daß ihm alles Vergangene und Zukünftige bekannt wäre wie mir ein Lied, dann wäre er über die Maßen wunderbar und zum Erschrecken erstaunlich, denn alle Vergangenheit läge vor ihm offen wie vor mir das Lied, wenn ich es singe. Aber fern von mir sei die Annahme, daß du, der Schöpfer des Weltalls, in ähnlicher Weise alle Zukunft und Vergangenheit wußtest; du weißt weit wunderbarer, weit geheimnisvoller. Denn wenn einer ein bekanntes Lied hört oder singt, so wird er infolge der Erwartung der zukünftigen Töne und bei der Erinnerung an die verklungenen in verschiedener Art berührt und seine Aufmerksamkeit gespannt. Das ist nicht der Fall bei dir, dem unwandelbar ewigen Schöpfer des Geistes."

Im Übergang von der Ewigkeit zur Zeit liegen die Schöpfung der Urmaterie oder des Chaos [1389] und die Schöpfung reiner Geister. Die geistige Schöpfung war außer der Zeit, denn die geistigen Wesen, zwar nicht Gott gleich, weil wandelbar [1390], doch nach gefällter Entscheidung Gott unverrückt anhangend, waren erhaben über den flüchtigen

Wechsel der Zeit. Das Chaos war außer der Zeit, denn da es noch gestaltlos war [1391] und deshalb ohne Ordnung, war es auch ohne den Wandel der aus ihm gebildeten Dinge, ohne welchen Wandel Zeit nicht stattfindet. Nach einer späteren Darstellung steht am Beginn die Urmaterie [1392] allein, aus welcher sowohl die Geister wie die materiellen Gegenstände hervorgegangen sind. In seiner Manichäischen Zeit hatte Augustin das Chaos nur als wirres Durcheinander greulicher Ungetüme sich vorzustellen vermocht, weil ihm ein völlig Ungestaltetes damals wie ein Nichtseiendes erschienen wäre; jetzt bestimmt er es als ein Mittelding zwischen dem Geformten und dem Nichts, nicht ganz Form, nicht ganz Nichts, sondern beinahe Nichts; könnte man sagen: das Nichts ist etwas, so wäre die Urmaterie so zu bezeichnen [1393]. Da sie außerhalb der Zeit ist, ist sie auch nicht im zeitlichen Sinne früher als die Schöpfung, sondern so wie der Klang früher ist als das Lied — der Klang, als noch ungestalteter Ton, das Lied als gestalteter Klang —, wenngleich beim Singen der Klang zugleich mit dem Liede gehört wird [1394]. Denkt man dieses Gleichnis zu Ende, so folgt, daß auch jetzt noch in der Tiefe der gestalteten Dinge das Chaos lauert. Von da gäbe es einen leichten Übergang zum Bösen, das an der Zerstörung arbeitet, etwa in der Form, daß in der Natur, sowie die gestaltenden Kräfte nachlassen, daß Chaos über die Dämme herein flutete. Dagegen muß sich Augustinus wehren, nachdem er sich einmal dafür entschieden hat, das Böse nicht als eine Naturgewalt, die dann unmittelbar aus Gott stammen oder neben ihm bestehen müßte, sondern als eine Folge freier Tat zu glauben. Die einfachste Abwehr besteht darin, daß man beim Gleichnis vom Ton und Lied bleibt und im Chaos nichts anderes erblickt als eine noch ungestaltete Urmaterie, nicht nach Art der physikalischen Materie, sondern als etwas Allgemeineres, eine reine Möglichkeit nach Art der *materia primo prima* des Duns Skottus. Augustin aber gibt das Gleichnis auf und erklärt das Chaos doch als vergleichsweise früher denn die gestaltete Schöpfung; es kommt ihm das in der Tiefe der Dinge lauernde Chaos noch immer unheimlich vor, weil er es sich doch nicht als bloße Möglichkeit zu jeder Gestaltung, nicht als indifferente Urmaterie vorzustellen, das Manichäische Gleichnis nicht aus der Nähe seiner Gedanken zu bannen vermochte. Ein paar

Kapitel später haben wir solch einen Einbruch Manichäischer Phantasie[1395]. Er deutet die Stelle: „Es werde Licht" auf die Gestaltung des Chaos. Und wie er es sich vorstellt, vom Blitzlicht Gottes getroffen, zeigt es sich seiner Einbildungskraft durch den Kontrast um so düsterer, ja es gewinnt bedenkliche Ähnlichkeit mit dem Höllenabgrund. „Von jäher Höhe stürzten die Engel, stürzten die Seelen der Menschen herab und sie hätten zugleich geistigen Wesen den Weg zum Abgrund und zur Finsternis gezeigt, wenn du nicht von Anfang an gesagt hättest: Es werde Licht, und wenn nicht auch tatsächlich Licht geworden wäre. Sonst wäre selbst der Himmel des Himmels ein finsterer Abgrund in sich, nun aber ist Licht im Herrn"[1396]. — Dieses mächtige Bild, der große helldunkle Raum voll heftig bewegter Gestalten ist von barocker Phantastik. Barock ist an Augustinus auch die leidenschaftliche Form und ihre virtuose Vollendung, das rhetorische Pathos, der Hang zur Übertreibung. Die Beziehungen zwischen Augustin und dem Beginn der Neuzeit verdichten sich. Man darf noch einmal an die Erneuerung der Augustinischen Erkenntnistheorie durch Descartes, an die Erfüllung der mathematischen Ahnungen des Kirchenvaters durch die neuere Mathematik erinnern und nicht zum wenigsten an die große Macht, welche seine Theologie und Geschichtsphilosophie im Zeitalter der Reformation, Gegenreformation und der beginnenden großen Kolonialmächte ausübte. — Den Manichäismus als Symbol eines Weltgefühls hat Augustinus nicht überwunden. Im logischen Bereiche verleugnet, blieb er in der Tiefe, brach periodisch hervor und bestimmte gegen Ende seines Lebens mit steigender Gewalt den Gang seiner Gedanken.

Den Weltbau beschreibt Augustinus im übrigen nach neuplatonischer Art. In die Materie sind die Keime der Dinge gelegt, — hier verbinden sich Platonische, Aristotelische und Stoische Gedanken. Die Gesamtheit der geschaffenen Dinge bildet in ihren verschiedenen Vollkommenheitsstufen ein großes Kunstwerk. Auch das scheinbar Häßliche ist an seiner Stelle richtig und trägt zur Ordnung des Ganzen bei; kleinlich wäre es, den Wert der Weltwesen nach dem menschlichen Nutzen oder Wohlgefallen zu bemessen[1397]. Außerdem streben alle Wesen nach Vollkommenheit, indem sich jedes seiner Idee möglichst zu

nähern sucht. In diesem Sinne verlangen die Einzeldinge zurück zur Gattung, d. h. nach der möglichst vollkommenen Darstellung des Typus. So wie die Welt zeitlich auf einen einzigen Ablauf, so ist sie auch räumlich beschränkt. Eine unendlich ausgedehnte oder viele Welten anzunehmen ist ein leeres Spiel der Einbildungskraft, d. h. es besteht zu dieser Hypothese kein Anlaß [1398]. Körperlichkeit ist Raumerfüllung. Was mit einem kleineren Teil seiner selbst einen kleineren Raum einnimmt, ist körperlich [1399]. Der Geist, die Seele, ist ungeteilt, an verschiedenen Teilen des Raumes gegenwärtig [1400], der Geist Gottes überall ganz. Diese Anwesenheit an jeder Stelle ist das räumliche Gegenstück zur beharrenden Gegenwart Gottes.

Bei Körpern und Seelen sind Substanz und Eigenschaft zu unterscheiden, nur im reinen Geist fallen sie zusammen. Von den Abbildern der Trinität in der Schöpfung sind die Trinitäten des Lebens und der Seele schon aufgezählt worden, hier sind noch zwei ganz allgemeine nachzutragen. In den materiellen Wesen findet sich insofern ein Abbild der göttlichen Dreiheit, als in jedem das Besondere, das Allgemeine und die in der Verbindung beider bestehende Ordnung vorhanden ist [1401], ferner die Trinität von Maß, Zahl und Gewicht, in welcher Augustinus eine dunkle Vorstufe der höheren seelischen Trinität vermutet. Mit der Ideenlehre als Lehre von den wirkenden Ursachen nicht recht ausgeglichen ist die Annahme, daß es in der Natur nur frei gewollte Ursachen gebe, die aus dem Willen der Geister und in letzter Linie aus dem Willen Gottes stammen [1402]. Schon bei Origenes ist auf den doppelten Ursprung der kosmologischen Überlieferung aufmerksam gemacht worden. Die Platonische Tradition, aus einer plastischen und visuellen Denkrichtung stammend, betrachtet das Wesen und die Seinsursache in der Form gelegen, die biblische Überlieferung, von prophetischen Naturen getragen, im schaffenden Willen. In der Gotteslehre sind die Kausalität aus dem Willen und die aus der Idee der gestaltenden Form ausgeglichen, das Sein ist zugleich Vorstellung und Wille, in Gott sind die drei ident, für die Lehre von den übrigen Wesen fehlt die abschließende Konstruktion. Eine Skizze, in der man einen Keim zur Einteilung des Seins bei Johannes Eriugena erblicken darf, ist die Unterscheidung dreier Ursachen, nämlich Gottes: d. i. der Ursache,

welche wirkt, doch nicht gewirkt wird, ferner der Geister, das sind Ursachen, welche gewirkt sind und wirken, endlich der körperlichen Dinge, welche vielmehr gewirkt werden als wirken, so daß sie eigentlich gar nicht mehr als Ursachen zu bezeichnen sind [1403]. Man kann vielleicht sagen: daß überhaupt etwas ist, geht unmittelbar auf die Bildungskräfte zurück, die in letzter Linie aus Gottes Ideen und Gottes Willen stammen; was aber in der bestehenden Welt geschieht, ist Verflechtung freier Willensbetätigungen. Die ungeheure Menge von Geschehen, die sich der Einwirkung seelischer Wesen entzieht, hat Augustin dabei gar nicht berücksichtigt. Er sieht vor sich nur einen Kampf geistiger Gewalten, in welchen die ganze Natur mit einbezogen ist. Ein Fatum gibt es nicht [1404]; Gott weiß allerdings voraus, was die Menschen tun werden, weil sich in der von Gott vorausgesehenen Ordnung von Ursachen auch die freien Entscheidungen befinden. Nicht alle Willenstätigkeit stammt aus Gott, nur die gute [1405]. Woher also das Böse? Augustinus sagt manchmal, aus dem Nichtsein, manchmal aus der falschen Richtung des Willens, d. h. das Böse kommt zustande, wenn sich der Wille statt einem höheren Gute einem tieferen und insofern in geringerem Grade seienden, dem Nichtsein näheren zuwendet [1406]. Woher stammt aber die falsche Richtung des Willens? Das Nichts, das den Willen ablenkt, wird unvermutet, ohne daß Augustinus im logischen Bereiche das zugab, zu einer gewaltigen Macht, einem Geist der Schwere, der hinabzieht. Das Nichts stammt nicht aus Gott: dieser Satz wäre eine Tautologie, wenn nicht dabei unter dem Nichts doch etwas sehr Reales vorgestellt würde. Nichts wird es genannt, um vor dem logischen Bewußtsein den Begriff der Allursächlichkeit Gottes sicherzustellen; als etwas außer Gott wird es vorgestellt, damit vor dem sittlichen Bewußtsein Gott von jedem Vorwurf einer Schuld am Bösen befreit werde.

Augustins Gedanken über das Problem des Übels, mit dem er sich sehr oft beschäftigt hat, lassen sich am besten so ordnen, daß man vorerst zwei Fragen unterscheidet: 1. Welche Stellung nimmt das Übel in der faktisch bestehenden Welt ein? 2. Woher stammt es? Hinsichtlich der ersten Frage lassen sich bei Augustinus drei Gedankengänge unterscheiden, in deren

jedem die Begriffe Gott und das Böse in etwas anderer Bedeutung vorkommen: a) Das Böse ist nicht, ein Nichts [1407], das Nichtseiende, alles Seiende ist gut, Gott, das höchste Sein, ist das höchste Gut. Um diese Sätze plausibel zu machen, erinnert Augustin daran, daß jede Seinsstufe an ihrer Stelle vollkommen ist und daß auch in der Sünde ein freilich irriges Streben nach dem Guten stattfindet [1408]. Das Böse ist hier zweierlei: die mindere Vollkommenheit verglichen mit der größeren (das relativ Üble) und die Richtung des Willens von einem höheren Objekt weg zu einem niederen (das sittlich Böse). Sinnvoll sind diese Sätze nur für eine Seele, die von dem Gedanken, daß alles Seiende an sich gut und Gott das höchste Sein ist, so ausgefüllt wird, daß sie für nichts anderes Platz hat [1409]. b) Das Böse trägt zur Harmonie des Universums bei [1410], so wie die dunklen Stellen die Farbenpracht eines Gemäldes erhöhen; die Ordnung ist im Universum immer vorhanden, sie sucht nur die Augen, welche sie sehen könnten [1411]; wer Anstoß nimmt an den dunklen Seiten der Welt, steht vor ihr wie ein Wurm vor einem Mosaik [1422], der nur einige Steine wahrnimmt, nicht das Ganze überhaupt; selbst die schlimmsten Nachtseiten des Lebens fügen sich der Ordnung des Ganzen ein, setzt Augustin an einer aufgeregten und unglaublich kühnen Stelle auseinander, die er bald nach seiner Bekehrung schrieb [1413]. Das Böse ist in diesem Zusammenhang real und notwendig wie die dunkle Farbe im Gemälde, welches ohne sie nicht vollkommen wäre. Auch hier ist unter dem Bösen sowohl das minder Vollkommene als auch das sittlich Böse zu verstehen. c) Das Böse ist etwas beständig durch die göttliche Gewalt zu Überwindendes; die Ordnung des Ganzen wird durch das Böse für einen Augenblick gestört, aber sogleich die göttliche Gerechtigkeit wieder hergestellt; nur scheinbar erfolgt der Ausgleich erst später [1414]. Ein Ausdruck dieses Ausgleiches sind die Leiden der gegen die natürliche Ordnung kämpfenden Natur [1415]; auch in der jammervollen Ruhelosigkeit der gefallenen Geister zeigt sich noch, wie hoch die vernünftige Kreatur gestellt ist, denn zur seligen Ruhe genügt ihr nichts, was weniger ist als Gott. Die Leiden der Verdammten sind ein Ausgleichstreben, freilich eines, welches das unendliche Ziel in alle Ewigkeit nicht erreicht. Hier ist das Böse real und ident mit dem sittlich Bösen. Auf die Frage, warum Gott es von

Anfang an zugelassen habe, antwortet Augustinus in diesem Zusammenhang: Gott konnte es tun, weil er mächtig genug war, um auch aus dem Bösen Gutes zu machen.

Der Ursprung des Übels kann bei jeder dieser Theorien entweder in der Natur oder im Willen liegen. Da der Ursprung aus der Natur schlechthin zuletzt doch auf die erste Ursache zurückfiele, hat Augustin im Kampfe gegen die Manichäer die Herkunft aus dem Willen der geistigen Geschöpfe hervorgehoben [1416]. Aber indem er im Kampfe gegen Pelagius die entscheidende Willenstat an den Anfang des Menschengeschlechtes, in die Sünde Adams, verlegte [1417], ist in der tatsächlich bestehenden Menschenwelt doch die gegebene, ohne Schuld des Individuums verderbte Natur die Wurzel des Übels. — Über die Gotteslehre Augustins sagt Harnack [1416]: „Augustin ist ein Theist, der beim Denken über die Welt zum Pantheismus übergeht, dem er durch einen ihm selbst unbewußten Dualismus zu entgehen sucht und der durch sittliche Erkenntnisse zwar nicht wurzelhaft, aber tatsächlich aufgehoben und in eine geschichtliche Betrachtung übergeführt wird". In der Tat entsprechen die drei Argumente drei verschiedenen Gottesbegriffen. Die erste These ist die des Monismus der Güte, des reinen Monotheismus. Sie ist nicht dauernd festzuhalten, weil der Zustand, dem sie entstammt, ein beseligendes Erfülltsein mit Glück und mitteilsamer Liebeskraft, nur in höchsten Augenblicken eintritt. Die zweite These, die des harmonischen Ausgleichs, ist die des Pantheismus oder der Panentheismus. Diese beiden Formen des Gottesglaubens, welche sich gern an den Theismus herandrängen, weil sie einem dauerhafteren Gemütszustand entsprechen, dem einer ästhetischen oder theoretischen Versenkung in die Welt, bewegen sich in das Jenseits von Gut und Böse und halten alles Seiende für bedeutend und interessant. Die dritte These ist die des Dualismus. Sie entspricht der Stimmung eines kämpfenden Gemütes. Ist das Denken nicht auf die metaphysischen Anfangsgründe, sondern auf einen Abschnitt des Kampfes gerichtet, so mag die den Dualismus begleitende Idee, daß sich im zeitlichen Verlauf etwas Erstrebenswertes durchsetzen solle, wohl als Historismus bezeichnet werden. Insofern geht der Dualismus, nicht schon der Pantheismus, in eine geschichtliche Betrachtung über; der Dualismus ist die

Voraussetzung des Historismus; dieser entsteht aus jenen nur durch Einengung des Beobachtungsfeldes. In Augustin wechseln die drei Betrachtungen und gehen ineinander über, so zwar, daß anfangs um der Reinheit des göttlichen Wesens willen der Dualismus, später als des Denkers Gemüt lange genug damit belastet war, der neuplatonische Panentheismus, zur Zeit der Bekehrung in einem Zustand des Glücks ein vom Panentheismus her noch stark ästhetisch gefärbter Theismus, dann während seiner Tätigkeit für die Kirche zunächst ein ethischer Theismus überwog, bis endlich unter dem sich verstärkenden Eindruck der realen Widerstände der ursprüngliche Dualismus sich in der Tiefe seiner Seele wieder regte. Seine Entwicklung verläuft in entfernter Ähnlichkeit mit der Platons, der zwar nicht als Dualist begonnen hat, sondern als Monist, als Herakliteer, dann auf der Höhe seines Lebens in enthusiastischer Gemütsstimmung die Ideen des Schönen und Guten verherrlichte, denen allein er Wirklichkeit zuschrieb, aber gegen Ende, im Verlaufe des Kampfes durch Enttäuschungen belehrt über die Macht der ideenfeindlichen Widerstände, Dualist wird und die sehr reale Macht des Bösen, die Existenz einer bösen Weltseele, bekannte. —

Die Hauptmasse seiner Gedanken über Geschichte, Menschheit und Offenbarung und die Auseinandersetzung mit dem antiken Staat und seiner Kultur, hat Augustinus in den 22 Büchern vom Gottesstaat niedergelegt. Veranlaßt ist das Werk durch die Aufregung, welche die Einnahme Roms im Jahre 410 durch Alarich, den König der Westgoten, in allen Teilen des Reiches hervorrief. Aus den fernsten Provinzen trafen Anfragen und Klagen ein, während die aus Rom geflüchteten Römer es sich in Afrika wohl sein ließen[1419]. Die Anhänger des alten Glaubens sahen in dem Unglück eine Rache der verleugneten Götter und priesen das Glück der heidnischen Vorzeit; auch viele Christen ließen die Köpfe hängen, denn der erwartete Segen in dem christlich gewordenen Reiche war anscheinend ausgeblieben. Gegen diese Stimmung erhob sich Augustinus zu gewaltiger Rede. Aus der Frontstellung erklärt sich seine scharfe Antithese: hier Gott, dort Welt und Satan, hier Licht, dort Finsternis, hier Seligkeit, dort Verdammnis. Das Werk besteht aus einem polemischen und einem größeren konstruktiven Teil. Die

Gedanken entstammen zum größten Teil der apologetischen Überlieferung. Aber welche Größe der Zusammenfassung, welche Wucht des Angriffes! Auch im konstruktiven Teil, der die schon von so vielen dargestellte Geschichte der Offenbarung erzählt, überrascht Augustinus durch die Geschicklichkeit, mit der er den Verlauf der Ereignisse gliedert und akzentuiert, und den Geist, mit dem er die Einheitlichkeit des göttlichen Weltplanes, den Reichtum an Beziehungen zwischen den irdischen Ereignissen und den göttlichen Zielen hervortreten läßt. Zur vorläufigen Beruhigung der christlichen und zur Einschüchterung der heidnischen Gemüter erinnert er daran, daß die christlichen Germanen sich ungleich maßvoller zeigten, alr die heidnischen Römer bei einem ähnlichen Anlaß — des Afrikaner denkt dabei vor allem an das Schicksal Karthagos — es je getan hätten, ein Beweis von der veredelnden Kraft des Christentums [1420]. Dann untersucht er die Frage nach dem vermeintlichen Glück des römischen Staates und kritisiert seine politische und kriegerische Geschichte, die Staatsreligion, endlich die Philosophie. In sittlicher Beziehung haben die alten Götter nach dem Urteil von römischen Staatsmännern selbst dem Volke schwersten Schaden zugefügt [1421]. Die ihnen zu Ehren und in ihrem Auftrage eingerichteten Festspiele waren eine Schule der Unzucht. Auch vor äußerem Unheil konnten sie ihre Anhänger nicht bewahren. Die römische Geschichte ist vielmehr eine Reihe von Unglücksfällen, angefangen vom Brudermord des Romulus bis zu den Bürgerkriegen [1422], in denen Römer von Römern viel Schlimmeres zu leiden hatten als jetzt Römer von Barbaren. Die Größe des römischen Staates ist nicht ein Werk der Götter, deren Kompetenzen vielfach miteinander in Konflikt geraten, auch nicht des Fatums, sondern der göttlichen Vorsehung. Sie wollte die Tugenden belohnen, welche die Römer, wenn auch um eines falschen Zieles willen pflegten, (denn auf ewigen Lohn konnten die römischen Helden nicht rechnen), sie wollte ferner, daß die Römer durch Selbstaufopferung für ihren Staat Gelegenheit hätten, den künftigen Christen ein Beispiel zu geben, endlich daß das römische Reich den Frieden auf Erden sichere. Indem es dies auch tat, wurde es mit Recht für würdig befunden, das Strafgericht an den Juden zu vollziehen. Es mag noch andere

unerforschliche Gründe der Vorsehung geben. Bei einer Prüfung der Götterlehren, in deren Darlegung Augustin dem Varro folgt, stellt sich heraus, daß die Gebildeten selbst nicht mehr daran geglaubt haben. So bleibt nur noch die alte Philosophie übrig. So hoch nun auch Platons Erkenntnis zu stellen ist, daß Gott der Urheber der Dinge sei, der Quell der Wahrheit und der Verleiher der Glückseligkeit: es haben auch die Platoniker am Dämonenglauben und am Dämonendienst festgehalten. Die von ihnen verehrten Dämonen sind nach dem Zeugnis von Heiden selbst, des Hermes Trismegistus, des Apuleius, des Porphyrius den Leidenschaften unterworfene, zum mindesten verdächtige Wesen; in Wahrheit sind es die bösen Geister, die von den Christen mit so großem Erfolge bekämpft werden. Richtig haben die Alten gefühlt, daß die menschliche Seele eines Vermittlers bedürfe. Da sie sich aber Gott nicht in Demut unterwerfen wollten, gerieten sie unter die bösen Geister [1423]. Im konstruktiven Teil wollte Augustinus die Geschichte der Menschheit als Entwicklung zweier Prinzipien schildern; er stellt aber tatsächlich doch nur den Gottesstaat dar, und wirft auf den anderen nur gelegentlich einen Blick, was übrigens aus der Natur der Dinge, wie Augustinus sie auffaßt, eine gewisse Berechtigung erhält. Den Gegensatz zwischen dem Weltstaat und der Gesellschaft der Anhänger Gottes verlegt nun Augustinus zurück vor den Beginn der Zeit, als durch den Abfall der Engel die geistige Welt in zwei Gruppen geschieden wurde [1424]. Der Gottesstaat ist die Gesellschaft der zur Seligkeit, der Weltstaat der zur Verdammnis prädestinierten Geister [1425]. Das organisierende Prinzip des einen ist die Liebe zu Gott, das des anderen die Selbstliebe [1426]. Wachstum, Kampf, Geschichte entfalten die beiden Staaten erst in der irdischen Welt [1427]. In metaphysischer Hinsicht sind sie nicht gleichbürtig. Der Weltstaat ist eine Nebenerscheinung, bewirkt durch die Sünde, der Gottesstaat ein ewiges Ziel, das direkt erreicht worden wäre ohne die Sünde und das erreicht werden wird trotz der Sünde [1428]. Adam und Eva waren bestimmt, mit ihren Nachkommen den auf die Erde verpflanzten himmlischen Staat zu bilden. Der böse Feind, vom Neid getrieben, hat das Werk vereitelt. Durch die Sünde verloren die ersten Menschen und mit ihnen alle Nachkommen das irdische Glück, die Unsterblichkeit des

Leibes, die Beherrschung der Triebe, die Gnade und die ewige Seligkeit [1428]; und nur die Gnade befreit die Menschen, die sie auswählt, von der Verdammnis. Diese Nachwirkung der Sünde, diese Übertragung wird anschaulicher, wenn man die Seelen der Nachkommen bei der Zeugung aus denen der Eltern hervorgehen läßt. Augustin hält diese Lehre für denkbar, aber ohne sich endgültig zu entscheiden [1430]. Was sein Schwanken im Gleichgewicht hielt und ihn verhinderte, die Theorie der Neuschöpfung der Seelen endgültig zu verabschieden, sagt er nicht, aber es läßt sich erraten: die Individualität, die Tatsache, daß in jeder Seele ein Zentrum von höchster Realität da sei, scheint durch die kreatianische Theorie besser ausgedrückt als durch die traduzianische. Daß starke empirische Eindrücke Augustin aber doch wieder diese traduzianische Vorstellungsweise empfahlen und damit seine Lehre von der Sündenübertragung von Adam her befestigten, geht aus seiner Vermutung hervor, daß die Kinder nicht nur von Adam, sondern auch von den Sünden ihrer unmittelbaren Eltern angesteckt würden [1431]. Offenbar spricht hier der Seelsorger und Psychoanalytiker auf Grund der Beobachtung vererbter Anlagen zum Bösen. Schon unter den Söhnen trat der in den ersten Eltern latente Gegensatz der beiden Staaten hervor [1432]. Kain, der Brudermörder und Städtegründer, ist der erste menschliche Vertreter des Weltstaates, Abel und Seth des Gottesstaates. In Kain ist Romulus, der letzte große Weltreichsgründer, vorgebildet [1433]. Von da ab haben beide Staaten ihre gesonderten Geschichten. Augustinus teilt die Weltzeit in sechs Perioden [1434]: 1. das Kindheitsalter, von Adam bis Noa, 2. das Knabenalter [1435] von Noa bis Abraham, 3. das Jünglingsalter von Abraham bis David [1436], 4. das Mannesalter von David bis zur babylonischen Gefangenschaft [1437], 5. die Zeit von da bis Christus (Augustinus vermeidet es in dem Hauptwerk, diese Zeit Greisenalter zu nennen [1438]), 6. die Zeit der Gnade, des Kampfes und Sieges, von Christus bis zum jüngsten Gericht, dem Triumph des Gottesstaates und der ewigen Verwerfung des Weltstaates. Dieses Ziel der Geschichte läßt die Vorsehung von Anfang an zuerst in Typen durchschimmern, später durch Prophezeiungen immer deutlicher erkennen, so daß die Geschichte der Offenbarung einen kontinuierlichen Aufstieg darstellt, der sich kräftig abhebt von den Schwankungen und Gleich-

gewichtsverschiebungen des Weltstaates. Im ersten Zeitalter setzen nach dem Tode des Abel die Kinder Seths den Gottesstaat, die Nachkommen Kains den Weltstaat fort. Die beiden Gesellschaften sind nicht räumlich getrennt [1439], aus der Vermischung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern [1440] (an einen Sündenfall der Engel ist hier nicht zu denken) geht das Geschlecht der Riesen hervor, welches Gott durch die Sintflut ausrottet. Die Arche Noas ist ein Symbol des auf Erden pilgernden Gottesstaates [1441], zugleich auch geschichtliche Tatsache. Durch die Sintflut werden die Spuren der Urzeit ähnlich ausgelöscht, wie beim Menschen die Erinnerungen aus der frühesten Kindheit versinken [1442]. — Im zweiten Zeitalter werden unter den Söhnen Noas die Hinweise deutlicher. Cham versinnbildet den Weltstaat, Sem und Japhet den Gottesstaat, und zwar Sem die Offenbarung an die Juden, Japhet die Berufung der Heiden zur Kirche Christi. Aber deshalb waren unter den Nachfolgern Sems und Japhets nicht etwa alle auserwählt und die Chamiten nicht alle verworfen; in allen Stämmen gab es ungesondert voneinander Kinder Gottes und Kinder der Welt. Eine erste mächtige Verkörperung des Weltstaatgedankens schufen die Menschen im babylonischen Turm unter Leitung des Nimrod [1443]. Zur Strafe zerschlug Gott die einsprachigen Menschen in verschieden redende Völker. Nur ein Stamm, aus dem später die Hebräer hervorgingen, hat die Überlieferung der Ursprache und des Gottesstaates bewahrt. Mit dem Verlust des Gefühles der Verwandtschaft begannen die Kriege der Völker gegeneinander. Die Bildung neuer Sprachen gehört ins Knabenzeitalter der Menschheit, wie denn auch beim einzelnen Menschen die Erlernung der Sprache das wichtigste Ereignis des zweiten Lebensalters ist. — Mit Abraham tritt das Menschengeschlecht in das Jünglingsalter ein, der Patriarch ist ein erster Höhepunkt des Gottesstaates und seine Geschichte reich an Hinweisen und Prophezeiungen. Von den ihm zuteil gewordenen Verheißungen bezieht sich die eine auf das Judentum und die Offenbarung des Alten Bundes, die andere, die von der unermeßlichen Ausbreitung seines Samens, auf die weltumfassende Kirche Christi [1444]. So deutet auch Isaak, der Sohn der Verheißung aus der rechtmäßigen Gattin, hin auf die Gnade und die Christen, Hagar, die weichen muß, auf das Alte Testament

und die Juden, während in den Sprößlingen der Ketura die Häresien vorgebildet sind. Das Weltreich erhebt sich unter Ninus [1445], dem Zwingherrn der östlichen Völker und gewalttätigen Eroberer, zu großer Ausdehnung. Neben dieser Erscheinung des Weltstaates verschwinden die Staatengründungen in Griechenland (Augustinus nennt Sikyon, später Argos und Athen), Italien, Ägypten [1446]. Das Weltreich bleibt von da ab so lange in Mesopotamien, bis das römische Reich sein Erbe antritt, gemäß dem Plane der Vorsehung, daß die Macht von Osten nach Westen wandern soll [1447]. Augustinus erwähnt zwar mit freundlichem Hinweis auf die gelehrte Deutung des Hieronymus die Theorie von den vier Weltreichen [1448], aber seinem nach Zusammenfassung großer Gedankenmassen begierigen Geiste paßt die Theorie der zwei ganz großen Reiche besser. In der Reihe des Hieronymus fehlt auch das Wichtigste, der Römerstaat. Zur Theorie der zwei Reiche war Augustinus sowohl durch seinen Gewährsmann Varro, als auch durch die Johannesapokalypse veranlaßt, die Rom als das zweite Babylon brandmarkte. In der Patriarchengeschichte wiederholen sich die Hinweise auf Gottes- und Weltstaat, Judentum und Christentum. In die Zeit Isaaks und Jakobs fällt die Gründung von Argos, damals begannen die Heiden mit der Vergötterung von Herrschern. Später, aber noch im dritten Zeitalter, ereignete sich der Auszug aus Ägypten, das vorbildliche Ostermahl, die Gesetzgebung unter Moses, der Kampf um das gelobte Land. Zur Zeit des Moses ist Athen durch Kekrops gegründet worden. — Mit Samuel und David beginnt das vierte Zeitalter, das der Propheten. Die fleischliche Prophezeiung an Abraham ist erfüllt [1449]. Die Hinweise auf das kommende Reich der Gnade und auf Christus werden unübersehbar. Die Teilung des Reiches ist ein Vorbild der Teilung des Gottesstaates in Juden und Christen. In die Zeit, da die Quellen der Prophezeiung besonders reich zu strömen begannen, fällt der Niedergang der assyrischen Weltmacht und die Gründung Roms. Wie also zu Beginn des assyrischen (oder babylonischen) Reiches Abraham auftrat, so sollte auch mit dem ersten Hervortreten des abendländischen Babylon, unter dessen Herrschaft Christus kommen sollte, die Zunge der Propheten in Wort und Schrift gelöst werden. Die prophetische Weisheit ist älter als die griechische. — Das prophetische Zeitalter setzt

sich in der fünften Periode, einer Zeit großer Erniedrigung des jüdischen Volkes, über Malachias, Aggäus, Zacharias, Esdra, die auch von den Juden anerkannt werden, fort bis zu Zacharias, Elisabeth, Simeon und Anna, die bereits der Zeit des Heilands angehören. Zu Beginn dieser fünften Periode wurde der Tempel wiederhergestellt, damit aber das Volk nicht glaube, daß die Weissagung von der großen Herrlichkeit dieses Tempels auf das damals gebaute Heiligtum zu beziehen sei, wurde das Volk der Juden von schweren Demütigungen und Kriegen heimgesucht und verlor zuletzt seine Freiheit an die Römer[1450]. — Es beginnt das sechste Zeitalter. Dem kommenden Heiland tönten auch aus der Heidenwelt prophetische Gesänge entgegen. Der Erlöser hat die durch die Sünde Adams verletzte menschliche Natur wiederhergestellt, was nur der Mitschöpfer selbst tun konnte. Der Leibestod ist zwar nicht aufgehoben, aber der seelische Tod für die Auserwählten durch die Gnade hinweggerafft. Den Zusammenhang dieser Gedanken vermochte Augustinus nicht plausibel zu machen. Es bleibt hier bei Paulinischen Formeln und Analogien, die umrankt werden von reichen Blüten gnostischer Epik; (so die Schilderung vom Abstieg des Erlösers in die Unterwelt, sein Donnerruf [1451], der Wettkampf zwischen Christus und dem Teufel, bei dem der Teufel betrogen abzieht in dem Augenblick, wo er durch den Tod Christi gesiegt zu haben glaubt [1452]). Die Wirkung des Christentums erblickt der Kirchenvater unter anderem darin, daß die mühsam errungenen und nur wenigen mitgeteilten Erkenntnisse der Platoniker nunmehr Gemeingut geworden seien, ein apologetischer und das Wesen der Sache richtig bezeichnender Gedanke, demzufolge das Werk Christi in der Verbreitung der wahren Lehre zu sehen wäre. Beide Theorien, Todesüberwindung und Verbreitung der Lehre, werden von der Gnadenlehre durchkreuzt. Da Gott auswählt, wen er will, ist nicht einzusehen, was die Erscheinung Christi in der Welt Neues bewirkte, wenn vorher und nachher nach Gottes Willen Menschen ausgewählt und verdammt werden; es müßte denn sein, daß die Zahl der Auserwählten seit dem Tode Christi gestiegen wäre, aber auch da fehlt der Zusammenhang; zu sagen, daß Gott die Auserwählten der Vorzeit im Hinblick auf den kommenden Christus auserwählt hätte, ist nur ein Wort. Besonderen Nachdruck legt Augustinus auf die Demut

Christi [1453]. Durch Lehre und Übung der Demut unterscheidet sich die christliche Anweisung zum Heile von der Selbstgenügsamkeit der Griechen auch dort, wo die Begriffe übereinstimmen [1454]. Dem griechischen Philosophen fehlt das Gefühl der Sünde, der eignen Machtlosigkeit, der Christ weiß, daß er alles empfangen hat. Aber auch hier muß eine äußere Ähnlichkeit den inneren Zusammenhang ersetzen; denn die Demut Christi ist eine andere als die des Christen. Dieser ist demütig im Gefühl seines Angewiesenseins auf göttliche Hilfe, jener ist es in freiwilliger Erniedrigung, um den Menschen ein Beispiel zu geben; hier Armut, dort verborgener Reichtum. Zu einer eigentlichen Nachahmung des Heilandsbeispieles fehlt dem durchschnittlichen Menschen die überreiche Natur. So ergibt auch die Theorie des Beispieles keine Deutung des Erlösungswerkes. Aber solche Einwürfe würden Augustinus nicht stören, denn der Hauptsache ist er gewiß: Christus steht im Mittelpunkte der Geschichte. Das Christentum ist die endgültige Religion, als solche zu erweisen a priori dadurch, daß es sich als die von der griechischen Philosophie und Theologie nicht realisierte, aber aus ihren Postulaten konstruierbare Idealreligion herausstellt [1455], die Religion, in der das wirklich vorkommt und zu einer Lebensmacht geworden ist, was die besten Griechen forderten und ersehnten: Monotheismus und höhere, ins Weite wirkende Sittlichkeit; es ist als vollendete Religion zu erweisen a posteriori durch Tatsachen: in ihm sind Weissagungen erfüllt, aus seiner Kraft geschehen Wunder seit den Tagen des Stifters bis auf die Gegenwart [1456]; wobei Augustin das Wunder nicht überschätzt, denn für den Weisen ist alles wunderbar, das sogenannte Einzelwunder bloß Steigerung eines auch sonst vorkommenden Naturverlaufes, befremdlich nur durch die Schnelligkeit, mit der er sich in diesem Falle vollzieht [1457], und dadurch geeignet, den schwerfälligen Durchschnittsmenschen aufzurütteln. Für den Denker ist daher der stärkste Wunderbeweis für die Göttlichkeit des Christentums die Tatsache seines Erscheinens, seines Bestandes, seines Sieges. Dieses Geschehen selbst ist voll Sinn, ist Offenbarung. Insoferne ist als das höchste Werk Christi die Stiftung, die endgültige irdische Darstellung des Gottesreiches auf Erden anzusehen. Die Kirche Christi ist das tausendjährige Reich [1458]. Mit dieser Gleichung

macht Augustinus dem Chiliasmus, dem auch er früher anhing, ein Ende [1459]. Um seine Deutung mit der Apokalypse übereinzustimmen, die von zwei Auferstehungen spricht, einer Auferstehung der Gerechten am Anfang dieses Reiches und einer allgemeinen am Ende, identifiziert Augustinus die erste Auferstehung mit der durch die Ankunft Christi bewirkten Wiederherstellung der menschlichen Natur [1460]. Im letzten Weltalter sind also die beiden Staaten in stilrein durchgebildeter Gestalt einander gegenüber getreten. Der eine liebt Gott und strebt dem ewigen Leben nach, einig in seinem Ziele und in seiner Lehre, friedfertig und liebevoll, das Irdische geringschätzend, demütig in dem Bewußtsein, alles der Gnade zu verdanken, daher nicht herrschbegierig und seine Bürger am liebsten zu einem zurückgezogenen Leben aneifernd und endlich berufen, zu Gott einzugehen [1461]. Der Weltstaat dagegen, aus der Selbstliebe geboren, sucht Genuß und Ruhm, geht auf Eroberungen aus, vergießt Bürgerblut, entfesselt Zwietracht [1412], bis die Gewaltherrschaft alles unter ein Joch zwingt, verseucht die Seele durch Genuß, ist in seinen Zielen und Lehren zerfahren, betet viele Götter an, um zuletzt doch den Tyrannen als Repräsentanten des Machtstaates göttlich zu verehren, und endet, er, der von seinen Göttern, den Dämonen, auf dieser Welt genarrt und gehetzt worden ist, mit den Dämonen in ewiger Verdammung [1463]. Wo er in Erscheinung tritt, bedarf er, um zu bestehen, einer Korrektur seiner eigenen Grundsätze, die wegen ihrer Zerfahrenheit der Bildung von Gemeinschaften widerstreben. Der letzte große Weltstaat, der Staat der Römer, ist nach der Definition des Cicero, weil ihm die Gerechtigkeit fehlt, kein Staat gewesen, sondern eine große Räuberei. Diese schroffe Antithese erklärt sich sowohl aus dem Anlaß des Werkes, wie aus der Vorgeschichte der Begriffe. Eine Vorlage war, wie schon erwähnt, die apokalyptische Literatur. In dem Kommentar des Tikonius zur Apokalypse des Johannes hat Augustin einen unmittelbaren Vorgänger [1464]. Eine andere Wurzel reicht weit in die griechische Philosophie zurück. Empedokles spricht, indem er Hesiodos weiter dichtet, von Liebe und Streit als treibenden Kräften, nicht nur in der Welt, sondern auch in der Gesellschaft. Wie im Kosmos, so scheint er auch in der Geschichte das Prävalieren jeder der beiden auf verschiedene Perioden zu verteilen. Der

Platonische Staat ist aufgebaut auf einem erstarkten sozialen Trieb, der die Menschen so eng zusammenführt, daß sie einen Organismus bilden. Hier schon kommt der Gedanke vor, daß das, was die Menschen einigt, etwas Transzendentes sein muß, die Liebe zur Idee des Guten, entsprechend dem Motiv der Gottesliebe bei Augustinus. Den Gegensatz zur einigenden und organisierenden Kraft des Guten bildet der Egoismus, der zum Zerfall, zur Feindschaft, zum Parteihader und Untergang führt. Die Phasen des Verfalles bis zur Tyrannis hat der griechische Denker in großen Bildern hingestellt. Die Gedanken des Empedokles und Platon konnten Augustinus durch neuplatonische Quellen vermittelt werden. Es läßt sich zeigen, daß die Empedokleischen Spekulationen, die in sich widerspruchsvoll sind, nur in neuplatonischer Umdeutung harmonisiert werden können. Im Neuplatonismus ist der Gegensatz ein metaphysischer, der im Weltprozeß und in der Ethik zutage tritt. Dem Streit entspricht die Differenzierung mit allen ihren Härten, für die Plotin trotz der Bewunderung des gegliederten Ganzen nicht blind ist, der Liebe entspricht die Rückkehr zur Einheit. An diesen metaphysischen Ursprung erinnern einige Augustinische Wendungen. Der Gottesstaat ist charakterisiert durch den Glauben an den Einen Gott, durch ein starkes vereinigendes Motiv, infolgedessen durch Frieden und Eintracht seiner Bürger, der Weltstaat durch den Polytheismus; seine Ethik zeigt nicht ein Ziel, sondern eine verwirrende Menge von Idealen, sie zerstreut und lenkt ab, die Weltlichen leben in Unfrieden und Hader miteinander. Das Christentum als die im eminenten Sinne soziale Macht aufzufassen, war schon nahegelegt durch die evangelischen und Paulinischen Gleichnisse, die den organischen Charakter der christlichen Gemeinde eindringlich vorstellen. Der Brief an Diognet behauptet auch, daß das Christentum in heidnischen Staate geradezu die belebende Seele sei. Ähnlich spricht Tertullian. Anderseits ist das, was Plotin über die politischen Verhältnisse denkt, trostlos. So war dem Bischof von Hippo von christlicher und heidnischer Seite der Gegensatz zwischen dem Christentum als einer aufbauenden Macht und dem Weltstaat als einer verfehlten Schöpfung vorgedacht. — Indes hat er diese Antithese durch andere Gedankengänge, die ebenfalls dem Neuplatonismus

angehören, stark gemildert ja korrigiert und erweitert [1465]. Er spricht von einem natürlichen Trieb zur Gesellschaft [1466], der von der Familie zum Kleinstaat und von dort zum Weltstaat vordringt [1467]. (Augustinus überspringt hier den Begriff des dem späteren Römer nicht mehr lebendigen Volksstaates). Zur stufenweise aufsteigenden Ordnung des Universums gehört auch die Ordnung unter den Menschen. Durch sie wird der Mensch zu einem Schmuckstück der gesamten Natur [1468]. Jenes krasse Bild vom Weltstaat tritt im römischen Staate eigentlich doch nicht in Erscheinung. Die an einer Stelle [1469] geleugnete Mission Roms erkennt er an anderen an [1470], ja er kann den Römern eine gewisse Bewunderung nicht versagen [1471]. Die Herrschbegierde ist zwar ein Laster, aber sie hat gewisse natürliche Tugenden, Ehrliebe, Freigebigkeit, entfaltet und das Laster der Weichlichkeit unterdrückt [1472], so daß die Römer für die Christen ein Vorbild werden konnten [1473]. Mit dem allgemeinen Bürgerrecht hat das Weltreich allen Menschen großen Segen gebracht [1474]. Gottesstaat und Weltstaat sind beides Staaten auf Erden, haben dieselben Leiden abzuwehren, werden von denselben Übeln betroffen [1475]. Der vom Weltstaat gesicherte Friede kommt auch dem Gottesstaat zugute [1476], beide leben nebeneinander und müssen in vielen Dingen friedlich miteinander auskommen [1477]. Die Gerechtigkeitspflege des Weltstaates beruht, soweit sie dem göttlichen Gebot nicht widerspricht, auf göttlicher Anordnung [1478]. Der Staat hat dem allgemeinen Streben nach Frieden zu dienen, die Störung der einmal bestehenden Ordnung wenigstens abzuwehren [1479], freilich das in der geschichtlich gegebenen sozialen Ordnung liegende Unrecht nicht selbsttätig zu tilgen [1480]. Hier sind unausgeglichene Gedanken, die sich durch eine Unterscheidung ordnen lassen. Es gibt bei Augustinus drei Begriffe des Staates, den natürlichen Staat, den Gottesstaat und den Weltstaat; von diesen drei Begriffen kommen jedenfalls der zweite und dritte, in gewissem Sinne auch der erste in zwei Bedeutungen vor, in einer ideellen und einer empirischen. Der Idee nach ist der natürliche Staat eben der Trieb zur Geselligkeit, der von der Familie ausgehend bis zur Bildung des Weltstaates fortschreiten will. In Erscheinung wäre dieser Staat getreten, wenn Adam nicht gesündigt hätte [1481]. Das ewige Ziel hätte dieser Staat für sich

allein nicht erreicht, aber unter göttlicher Führung sich in den Gottesstaat umgewandelt [1482]. Als Tendenz ist er in allen Organisationen wirksam, ihm allein verdankt der Weltstaat, daß er trotz seiner zerreißenden Grundsätze überhaupt besteht [1483]. — Der Gottesstaat enthält alle Merkmale des natürlichen Staates, vermehrt um die, welche zur Erreichung des ewigen Zieles notwendig sind. Der Idee nach ist er völlig rein und heilig, denn er umfaßt die Auserwählten. Zum Gottesstaate gehören deshalb nicht nur die auserwählten Christen, sondern auch in der vorchristlichen Zeit die Auserwählten unter den Juden und Heiden [1484]. Insofern deckt sich der Begriff des Gottesstaates nicht mit dem der Kirche, da man von einer Kirche erst seit dem Erscheinen Christi reden kann. Weil dieser Staat die Überbauung des natürlichen Staates ist, könnte gefordert werden, daß er auch die Funktionen des natürlichen Staates übernehme oder sich dienstbar mache und sie gemäß dem letzten Ziele ausübe oder ausüben lasse [1485]. Er kämpft gegen den Weltstaat als Tendenz, gegen die Gottesfeindschaft, die zu allen Zeiten und an allen Orten, deshalb auch innerhalb der empirischen Erscheinung des Gottesstaates, auch innerhalb der Kirche am Werke ist. Da mit der äußerlichen Zugehörigkeit zur Kirche die Auserwählung noch nicht gesichert ist, finden sich in der empirischen Kirche Bürger des Gottesstaates und des Weltstaates [1486]. — Der Weltstaat als Tendenz ist die Abkehr von Gott, er wirkt innerhalb und außerhalb der organisierten Kirche. Um in Erscheinung treten zu können, muß er das Gerüst des natürlichen Staates annehmen. Seine empirische Erscheinung ist der heidnische Staat. — Wohin gehört der römische Staat seit Konstantin? Zu seiner Subsumption reichen die Begriffe nicht aus. Er ist weder der zweite, noch der dritte Staat, aber auch der erste nicht, obwohl er ihm am nächsten kommt, denn ihm fehlt dazu die Kindheitsunschuld, er stammt ja aus dem heidnischen Weltstaat, und hat noch viel davon an sich, weshalb noch immer ein Mißtrauen gegen ihn zurückbleibt. Augustinus spricht vom Weltstaat, als ob er noch in voller Kraft bestünde. Erkennt man den christlichen Römerstaat als eine möglichst große Annäherung an den natürlichen Staat an, so ergibt sich ein Zusammengehen von Staat und Kirche [1487]. Augustinus lobt das christliche Kaisertum als eine erfreu-

liche Erscheinung [1488]. Das Zusammengehen bestimmt er nicht prinzipiell, setzt es aber in einzelnen Fällen voraus. So fordert er, daß die weltliche Macht den religiösen Frieden sichere oder herstelle, und ermahnt die Beamten, über ihre Pflicht hinaus, die nur eine regulierende Tätigkeit gebietet, durch ihr persönliches gutes Beispiel die Gedanken der Untergebenen auf das ewige Ziel hinzulenken [1489]. — Diese Mehrdeutigkeiten verraten Mängel der logischen Konstruktion. Augustinus hat große Symbole geschaffen, unter denen sich eine Menge von Beobachtungen und Forderungen unterbringen lassen. Sie waren imstande, das Denken und die Phantasie auf lange Zeit und wiederholt anzuregen und zu fesseln. Die nicht formulierte, aber gelebte Einheit zwischen dem natürlichen und dem Gottesstaate steht am Eingang des Mittelalters, es ist das vom Papst verliehene Kaisertum Karls des Großen und der deutschen Kaiser. Aber auch die kirchen- und weltpolitischen Ideale, die nach Zerfall dieser Einheit in den Kämpfen der Welfen und Waiblinger zutage traten, sind von den Augustinischen Symbolen beeinflußt. Endlich scheint die Idee vom Staate der Auserwählten durch Vermittlung Calvins an der Wiege des westgermanischen Imperialismus zu stehen. Nach dem Aufhören des heidnischen Weltstaates konnte der gottfeindliche Staat nur mehr als Tendenz übrig bleiben, als eine Tendenz, die immer wieder dazu drängen mußte, Gestalt anzunehmen, sowohl innerhalb des natürlichen Staates, als auch innerhalb des Gottesstaates, so daß im Kampf der Parteien und im Haß des Kampfes auch der, der den Gottesstaat zu verfechten meinte, in Gefahr war, unvermerkt in das metaphysische Lager hinüber zu geraten, daß er zu bekämpfen wähnte. Während die apologetische Tradition in dem Zerfall des Römerreiches etwas rein Negatives erblickte und ihn teils aus Rachegefühl, teils in der Erwartung der Ankunft des Heilandes begrüßte, wünscht Augustinus, daß der Weltstaat durch einen Verband mäßig großer Staaten abgelöst werde [1490]. Da er kein Chiliast ist und deshalb von dem vorausgesehenen Zerfall des römischen Reiches nicht das plötzliche Anheben der messianischen Segenszeit erwartet, mußte er sich vom weiteren Verlauf der christlichen Geschichte ein Bild machen. Von dieser in der Folge erfüllten Voraussicht sprach er nur aphoristisch [1491]. — Schwankungen zeigen sich auch in dem

mit den beiden Staatsbegriffen zusammenhängenden Begriffen Gesetz, Sittlichkeit, Gewissen und ähnlichem. Der höchste dieser Begriffe ist der des ewigen Gesetzes. In der Zeit seines neuplatonischen Schwärmens verstand Augustinus darunter die gesamte Ordnung der Schöpfung, so daß sich der Begriff über den logischen, den ethischen und politischen und den kosmologischen Bereich erstreckt [1492]. Das zeitliche Gesetz ist in diesem Falle nur eine spezielle Erscheinung des ewigen Gesetzes innerhalb der politischen Sphäre. Das Begriffspaar zeitliches—ewiges Gesetz deckt sich also nicht mit der Antithese von Weltstaat und Gottesstaat, erstens, weil zwischen zeitlichem und ewigem Gesetz kein Gegensatz besteht, zweitens weil Gottesstaat und Weltstaat Begriffe der sittlich-politischen Sphäre sind. Der Begriff des göttlichen oder ewigen Gesetzes bezeichnet an anderen Stellen bloß die sittliche Ordnung [1493]. In diesem Sinne ist das ewige Gesetz die sittliche Ordnung des Gottesstaates. Das zeitliche Gesetz erscheint auch in der Bedeutung einer Verfassung des natürlichen Staates, wenn Augustin sagt, daß es den Umständen anzupassen sei und daß die verschiedenen Verfassungen sich nach der Reife der menschlichen Gesellschaft richten [1494]. Das zeitliche Gesetz ist hier ein Ausdruck einer im ewigen Gesetze (in des Wortes neuplatonischer Bedeutung) liegenden Forderung, die allgemeine Weltordnung innerhalb einer gegebenen Gesellschaft in Harmonie mit den Bedingungen der Natur durchzusetzen. — Moral und Gesetz unterscheiden sich dadurch, daß die Moral befiehlt, Gutes zu tun, das Gesetz unter Strafandrohung verbietet, Böses zu tun [1495]. Bei diesem Begriffspaar sieht Augustin das Strafgesetz des empirisch gegebenen Staates vor sich. Der Begriff des Gesetzes ist hier resignierter, es ist bloß die repressive Tätigkeit des Gesetzgebers gemeint, die Reaktion auf die Störung der Ordnung, während nach der früheren Bestimmung das Gesetz als Verfassung in schöpferischer Weise die Ordnung des Universums verwirklichen soll. Das staatliche Gesetz ahndet nicht alles, was gegen die Sittlichkeit verstößt, sondern nur jenes Minimum, ohne dessen Ahndung die Ordnung aufgehoben würde. Auch hütet das staatliche Gesetz dabei eine Eigentumsverteilung, in der, wie Augustin wohl weiß, objektiv viel Unrecht liegt. Moral und Strafgesetz dürfen einander nicht widersprechen, zum Widerspruch kann es

natürlich nur im Weltstaat kommen. — Das Naturgesetz identifiziert Augustinus sowohl mit dem Gewissen wie auch mit dem Völkerrecht [1496]. Unter Völkerrecht versteht er entweder ausschließlich oder jedenfalls auch das natürliche Sittengesetz, wie es die Patriarchen ausübten. Diese Konstruktion paßt offenbar nur in den Gedankengang des Johannesprologs, der Apologeten und des neuplatonischen Optimismus, nicht in den der Gnadenlehre. Zweideutig ist auch die Stellung des Gesetzes der Hebräer. In dem Werke über den Gottesstaat ist es eine Äußerung des göttlichen Gesetzes, an anderen Stellen wird es den natürlichen Gesetze koordiniert [1497]. In diesem Falle ist, wenn auch nicht klar, der allmähliche Aufstieg vom natürlichen Gesetze durch das Gesetz der Juden, welches das natürliche Gesetz besser einprägt, zur Offenbarung des Evangeliums gesehen, ein Gedanke, der gleichfalls in den Zusammenhang des Johannesprologs, gewisser Paulusstellen und der Apologeten gehört; in jenem anderen Falle wird auch das Gesetz des Alten Bundes zu den Offenbarungen des Gottesstaates gerechnet, ist keine Weiterbildung des natürlichen Gesetzes, weil es ein solches nicht gibt, denn streng genommen gehört dann auch die Gerechtigkeit der Patriarchen zu dem Gesetz des Gottesstaates, doch ist daran nicht immer gedacht. In keinen Zusammenhang läßt sich der von Paulus übernommene Gedanke einreihen, daß durch das Gesetz des alten Bundes, zu dem in gleicher Weise die Zehn Gebote und das Zeremonialgesetz gehören, die Sünde erst offenbar geworden sei, weil das Gesetz die Übertretung und damit die Sünde bewirke. Bei Augustinus ist diese Auffassung isoliert. Ein gütiger und weiser Gott dürfte ein Gesetz, das zur Sünde reizt, höchstens zulassen (bei Paulus geben es die Engel), um die Menschen durch Erfahrung zu belehren, aber nicht es selbst geben, und noch dazu, wie aus anderen Zusammenhängen folgt, als eine Äußerung der Gnade, des Gottesstaates, der Erwählung. Nach der Theorie vom sündenbewirkenden Gesetz ist die dem Gesetz vorausgehende Periode ein Zustand naiver Unschuld. Nun werden die Patriarchen in der Bibel im allgemeinen so geschildert. Bei Paulus sind die natürlich Gerechten glückliche Naturen, in denen das Begehren noch nicht in Zwiespalt getreten ist mit dem Guten. Auch Augustinus bekannte sich früher zu dieser Theorie, als er drei Geschichts-

perioden unterschied; die Zeit vor dem Gesetze, in der kein Kampf mit der Lust stattfindet, die Zeit unter dem Gesetze, in welcher der Mensch der Lust unterliegt, und die Zeit ohne Gesetz, in welcher der Mensch die Lust besiegt. Diese Theorie vom kindlichen Urzustand, die sich durch die ganze Antike hindurchzieht, paßt natürlich nicht zur Augustinischen Sünden- und Gnadenlehre, denn nach ihr gibt es seit dem Sündenfall keine Harmonie zwischen Begehren und Sittlichkeit. — Die Lehre der Prädestination und Gnade hebt jeden Versuch, die Leistungen der einzelnen Offenbarungsstufen zu begreifen, wieder auf. Dies führt zu der Frage, ob und in welchem Grade die Betrachtung der Dinge von Gott aus der Würdigung der Geschichte günstig oder ungünstig ist. Faßt man das ewige Sein als regungslosen Block, dann bleibt nichts anderes übrig, als mit den Eleaten das Geschehen zu leugnen. Faßt man es als ein innerlich bewegtes Leben, so ist es möglich, im Angesichte des ewigen Prozesses die Geschichte verdampfen zu lassen zu Nebelgebilden, die bald vom Äther aufgesogen werden. Eine folgerichtige Ausgestaltung ist Plotins Akosmismus. Es gibt keine Geschichte, nur Geschehen, keine sich in der Zeit entfaltende, zusammenhängende, aus eigentümlichen Leistungen bestehende Reihe, kein Schaffen in die Zeit hinein. Es gibt nur Traum, Schein, Phantasmagorie. Es ist ferner möglich, gemäß der göttlichen Ewigkeit das Geschehen in unendlich vielen Perioden sich wiederholen zu lassen und für jede Periode anzunehmen, daß aus einer anfänglichen Disposition oder Spannung die Geschichte mit oder ohne wesentliche Störung einem Ziele zueilt, das freilich in der unendlichen Abfolge der Perioden nichts Endgültiges bedeutet. Verweilt die Phantasie bei einer ausgedehnten Reihe solcher Perioden, dann schrumpft die Dauer, das Gewicht, der Wert derjenigen, in welche die historische Wirklichkeit hinein verlegt wird, zusammen und bei aller Mühe, dem Verlaufe Dignität, Gewicht, Ungestüm zu verleihen, kommt wieder nur ein Schattenspiel heraus. Näher gelangt man an wirkliche Geschichte, wenn man die vorhergehenden und die nachfolgenden Perioden streicht. Die Phantasie verweilt nur mehr bei einem Weltalter und sieht die Ereignisse glänzend und rund von einem dunklen Hintergrunde sich abheben. Aber so lange sie sich immer noch auf den allmächtigen vorauserwählen-

den Gott zurückziehen kann, ist das von den vernünftigen Wesen vollzogene Schicksal auch nur ein Schauspiel, keine Phantasmagorie und kein Schattenspiel, sondern ein von lebenden Wesen aufgeführtes Drama, aber doch schon vorher ausgemacht und abgekartet. Erst wenn gar nichts als entschieden angenommen wird, wenn die Zukunft wirklich erst geschaffen werden muß, die Geister frei sind und Gott selbst in ihnen wirkt und man nicht dabei denkt, daß er schon alles weiß, wenn Gott, noch nicht vollendet, aus seiner unendlichen Möglichkeit in seine unendliche Wirklichkeit, in ein Reich strahlender Vollendung, aufstiege, auf seinem Wege Welten als Denkmäler seines Ganges oder als Trümmer hinterlassend, erst dann gäbe es wirkliche Geschichte, wäre die Realität der Geschichte metaphysisch begründet, die Idee der Richtung in Gott fundiert. Dann ist der dröhnende Gang der Geschichte kein Theaterlärm, sondern letzte und tiefste Wirklichkeit voll zermalmender Katastrophen, voll göttlicher Triumphe. Ein Plan mag sich dabei entfalten, doch ist nicht alles bis ins einzelne schon vorausgedacht. Aber eine solche Metaphysik der ewigen Selbstverwirklichung, wie sie Schelling dachte, war den Alten fremd. Sie kannten die Schöpfung mit gottgewollten Abstufungen des Geschaffenen, sie kannten die Emanation mit naturnotwendiger Dekadenz, aker keinen Aufstieg in Gott selbst. Für Juden, Christen und Griechen war Gott das vollendete Wesen, die reine Wirklichkeit, ruhende, wenn auch nicht leblose Ewigkeit. Es ist auch zu begreifen, warum die Idee der Ewigkeit über die der Richtung siegte. Denn um die Ewigkeit zu denken, genügt eine starke Ergriffenheit von der ersten Paradoxie der Zeit; um die Idee der Richtung auszubauen, wäre Übersicht über sehr große Entwicklungsreihen nötig. Aber selbst ein Geist, der die Schicksale der Materie, des Lebens und des Geistes in großen Teilen des Kosmos durch lange Zeiträume verfolgt hätte, bliebe noch immer innerhalb der Phantasien und der Wünsche. — Wenn man dem gegenwärtigen Geschlechte historische Gesinnung zuschreibt, so geschieht das in einem bescheideneren Sinne; zwar steht am Anfang des vorigen Jahrhunderts die Schellingsche Metaphysik des sich verwirklichenden Weltgeistes, aber die moderne historische Gesinnung geht Hand in Hand mit einem Verzicht auf den Blick ins Metaphysische; das Zeitalter, das auf die großen

Zusammenhänge verzichtet, befaßt sich erfolgreich mit den kleineren. Die alten Christen und die Neuplatoniker waren nicht in dieser Lage, sie waren ihrer metaphysischen Welt gewiß. Aber indem das Christentum sein Weltbild auf Ein Weltalter einschränkte, die ewige Wiederkehr ablehnte, die Erfahrungen und Entschlüsse der Seele als für alle Ewigkeit wirkungsvoll ansah, hat es sich der geschichtlichen Auffassung der Welt soweit genähert, als es für den damaligen Spiritualismus möglich war.

VIII. CHRISTLICHE NEUPLATONIKER DES 5. JAHRHUNDERTS

Die Völkerwanderung überflutete im fünften Jahrhundert das römische Reich in länger dauernden und zum Teil endgültigen Besetzungen. Unter der Regierung der Theodosiussöhne eroberte Alarich der Westgote auf seinem dritten italischen Zuge Rom im Jahre 410 und starb vor der Überfahrt nach Afrika. Gewaltig erschütterte die Kunde: Rom erobert! die Gemüter in allen Teilen des Reiches. Die Westgoten zogen dann nach Gallien und Spanien, 415 begründete Walia durch einen Vertrag mit Honorius das westgotische Reich in Spanien und Südgallien. Sweben, Alanen und Wandalen führte 429 Geiserich aus Spanien nach Afrika, Karthago fiel 439. Seit Beginn des Jahrhunderts besetzten die Franken das nördliche Gallien, die Burgunder die Mittelrheingebiete. Gegen die Mitte des Jahrhunderts vereinigte Attila (433—455) verschiedene germanische, slawische und mongolische Völker Mittel- und Osteuropas zu einem großen, locker zusammengefügten Reich. Seinem Vormarsch nach Westen wehrten Römer und Westgoten auf den katalaunischen Feldern 451. Die Burgunder vertauschten ihre Wohnsitze am Mittelrhein mit dem Rhônegebiet und gründeten daselbst 443 ein neues Reich. 449 eroberten die Angeln und Sachsen die römische Provinz Britannien; um dieselbe Zeit setzten sich die Ostgoten in Pannonien fest. 455 plünderte Geiserich Rom, um die Ermordung Valentinians, des Enkels des Theodosius, zu rächen. Gebieterisch ragt in den Wirren der Zeit die Gestalt des Papstes Leos des Großen (440—461). 476 stürzte Odowaker den letzten römischen Kaiser Romulus Augustulus, als des Kaisers Minister Orestes den germanischen Söldnern die Forderung nach Grundbesitz abgeschlagen hatte, und nannte sich König von Italien. Theoderich (König 475—526) führte die Ostgoten nach Italien, eroberte 493 Ravenna und war nach der Er-

mordung des Odowaker Herr von Italien. 486 schlug Chlodwig (König 481—511) den römischen Stadthalter Syagrius bei Soissons und begründete die Macht der Franken. 496 besiegte er die Alamannen und ließ sich vom Bischof Remigius katholisch taufen. Damit waren alle Teile des weströmischen Reiches in germanischen Besitz übergegangen. — In das erste Drittel des Jahrhunderts fällt der Streit um die Gnadenlehre (515—430) zwischen Augustinus und Pelagius, veranlaßt durch die 410 von Pelagius aufgestellte These, daß schon die zum Guten befähigende natürliche Ausstattung des Menschen Gnade sei und der Mensch in der Hauptsache die Erlösung selbst vollbringe, während Augustinus für die Allwirksamkeit der Gnade und die absolute Ohnmacht des Menschen eintrat. Unter den Bekämpfern der Gnadenlehre sind zu nennen Vinzenz von Lerin (gestorben vor 450) und Faustus von Reji (gestorben nach 485). Der Streit wurde damals sowie elf Jahrhunderte später durch Vermittlungen und zuletzt durch das päpstliche Gebot, zu schweigen, beendet [1498]. Dagegen gelangte der zweite Teil des christologischen Streites, der Kampf um die volle Menschheit in Christo, zum Abschluß [1499]. Indem die volle Menschheit in Christo gewahrt blieb, siegte die gesunde Vernunft und das historische Christusbild über eine alles Zeitliche auflösende Theosophie. Die erste Szene dieses zweiten Aktes fällt noch in die Zeit des Athanasios und der Kappadokier. Apollinaris von Laodikeia, ein treuer Anhänger des Athanasios, aber kein Mystiker, sondern ein Aristoteliker, stellte sich die Frage, wie die Einheit der Person des historischen Erlösers zu konstruieren sei, wenn der Sohn wesensgleicher Gott ist. Er benützte dazu die auf Aristoteles zurückgehende Lehre von der Dreiteilung des Menschen und Gedanken der alexandrinischen Religionsphilosophie. Philon spricht oft von einem Einwohnen des Logos oder Nus im Menschen und läßt dabei unklar, ob dieser höchste Bestandteil etwas zur individuellen Menschennatur Gehöriges oder ein überindividuelles Wesen sei. Apollinaris nahm nun an, daß der Mensch im allgemeinen zusammengesetzt sei aus Nus oder Logos, Seele und Leib und daß beim historischen Erlöser der individuelle Nus ersetzt worden sei durch den göttlichen Logos, den mit dem Vater wesensgleichen Gott. Um das Mittleramt des Erlösers sich leichter vorstellen zu können

dachte er sich den Logos als zweite Hypostase einer absteigenden Trinität, um die Verbindung mit dem Menschen begreiflicher zu machen, konstruierte er in Aristotelischen Gedanken den Gott als das Aktive und Bewegende zugeordnet dem Menschen als dem Bewegten, so daß in der Inkarnation sich eine ewige notwendige Idee verwirklichte. Aber die Forderung nach der vollen Menschheit des Erlösers — bei Apollinaris ist das Menschliche im Erlöser um den menschlichen Nus, also um den höchsten Bestandteil, verkürzt — ließ sich nicht überhören. Seine Lehre wurde verurteilt 362 zu Antiochien, 377 auf einer römischen Synode, 381 auf der Synode von Konstantinopel. Christus soll in einer Person die volle göttliche und die volle menschliche Natur vereinigen. Damit war der endgültige Friede noch nicht hergestellt. Legte man in dieser zweigipfeligen Formel mehr Nachdruck auf die Einheit der Person, so drohte die Zweiheit der Naturen, d. h., da über die göttliche kein Zweifel bestand, die menschliche zu entweichen; legte man Nachdruck auf die Zweiheit der Naturen, d. h. auf die volle Menschheit, so war die Gefahr vorhanden, daß man in den Erlöser zwei Personen steckte. Die Einheit der Person betonte die mehr mystische, neuplatonische alexandrinische Schule, am Ende des Jahrhunderts vertreten durch die großen Kappadokier, die zwei Naturen die mehr rationalistischen Antiochener Theodor von Mopsuestia und seine Schüler Nestorios und Theodoret von Kyros. Theodor ging von der Menschheit Jesu aus, das göttliche Element in Christus wurde ihm zu einer inspirierenden Kraft; Erlösung ist nicht Wiederherstellung oder Umschaffung, sondern Vervollständigung der Natur. Es kam zum Kampfe, als der energische und heftige Kyrillos 418 den Patriarchenstuhl von Alexandrien bestieg. Er ging aus vom Gotte Logos, nicht vom Menschen Jesus, und von der realistischen Erlösungslehre. Der Logos hat die unpersönliche, nicht individuierte, sondern allgemeine Menschennatur wie ein Kleid um sich genommen, die Menschennatur in Christus besteht nicht für sich, ist aber doch nicht unvollkommen, weil sie durch den Gott-Logos Bestand erhält. Kyrillos hielt den altchristlichen, schon von Irenaeus herausgearbeiteten Gedanken fest: mit Christus hat wirklich eine neue Menschheit begonnen, nach der Menschwerdung war in Christus nur Eine gottmenschliche Natur. 430 trat

Theodoret für Nestorios gegen Kyrill auf, 431 setzte Kyrill zu Ephesus die Verurteilung des Nestorios durch. 444 folgte auf Kyrill als Patriarch von Alexandrien Dioskur. Dessen Anhänger Eutyches, Abt in Konstantinopel, näherte sich bedenklich dem Doketismus, welche Gefahr bei übermäßiger Betonung des Göttlichen in der einen Person des Erlösers seit jeher nahelag. Er wurde deshalb von Flavian, dem Patriarchen von Konstantinopel, abgesetzt. Der gewalttätige Dioskur erzwang auf der Räubersynode von Ephesos 449 die Ausschließung seiner Gegner, auch des Papstes Leo und des Theodoret, und die Wiedereinsetzung des Eutyches und ließ beschließen: Nach der Menschwerdung nur Eine gottmenschliche Natur in Christus. Die Lage verschob sich, als die tatkräftige Pulcheria und ihr Gatte Markian den Thron bestiegen. Auf dem allgemeinen Konzil von Chalkedon 451 wurde die Formel des Papstes Leo angenommen: Einheit der Person, bei voller Wahrung der Eigentümlichkeiten der beiden Naturen. Dioskur und Eutyches wurden abgesetzt, ihre Einnaturenlehre (Monophysitismus) als Irrlehre verurteilt. Theodoret lebte fortan in Gemeinschaft mit der Großkirche. Die Monophysiten hielten sich in Syrien und Ägypten, die Nestorianer in Persien, die Einheit der orientalischen Kirche war aufgehoben.

Trinitätslehre und Christologie sind analog gebaut nicht nur in dem antithetischen Sinne, daß die eine durch die Formel ausgedrückt wird: Eine Substanz (Natur) in drei Personen, die andere: Eine Person und zwei Naturen — sondern vor allem, weil beide von neuplatonischer Konzeption sind. Sie beruhen auf dem Gedanken, daß das Allgemeine real Eines bleibt in einer Vielheit von Individuen, daß das Geistige ungeteilt bleibt, wenn es auch die Materie durchdringt. Ursprünglich sind das zwei Gedanken, der eine stammt aus der Platonischen Ideenlehre, der andere aus der Platonischen Seelenlehre. Schon im späten Platonismus nähern sich einander die Begriffe Idee und Seele: die Idee ist Eine, in einer Vielheit von Dingen, die Seele bleibt Eine in der Vielheit der psychischen Erscheinungen, die Idee wird ein seelisches Wesen, die Seele eine Idee. Aristoteles vereinigt beide im Prinzip der Form, tilgt aber die reale Einheit des Allgemeinen; diese Einheit ist ihm nur eine begriffliche. Die Neuplatoniker behaupten beides, die

ungeteilte Realität des Allgemeinen im Einzelnen und die Fähigkeit des Geistigen, ungeteilt das Materielle zu durchdringen, beides sind ihnen nur verschiedene Seiten desselben Gedankens. Auf dem ersten Axiom beruht die Trinitätslehre: die Gottheit bleibt Eine unbeschadet der Vollwirklichkeit der Personen, auf dem zweiten die Christologie: die Gottheit durchdringt den Menschen Jesus, wobei Gottheit und Menschheit unvermindert und die Einheit des ganzen Wesens unentzweit bleibt. Es ist richtig, die Vorstellung versagt vor diesem Gedankengebilde. Es wird nur durch symbolische Hilfen, die dem Gemeinten schon sehr ferne sind, vor dem Verfall in eine bloße Wortzusammensetzung bewahrt. Aber ganz dasselbe gilt auch von den Axiomen der Neuplatoniker. Auch sie setzen die beiden Teile einer Antinomie einfach nebeneinander und sagen: das Allgemeine ist eben wirklich Eines und eine einheitliche Substanz, auch wenn es in noch so vielen Individuen existiert; das Intelligible bleibt eben eine ungeteilte Wesenheit, auch wenn es die teilbare Materie belebt und durchdringt. Der Verfall in Worthäufungen tritt ein, wenn einem Denker die starke Phantasie fehlt. Umgekehrt werden die Formeln des Dogmas lebendig, wenn sie ein Philosoph von starker Vorstellungskraft aus sich neu erzeugt. — Unter diesen Umständen mußte der Platonismus in der christlichen Theologie die Vorherrschaft behaupten; es ist gesetzmäßig, daß der Versuch des Apollinaris im 4. Jahrhundert, mit Aristotelischen Mitteln die Christologie, der des Johannes Philoponos im sechsten Jahrhundert, die Trinitätslehre zu konstruieren, scheiterten. Apollinaris konnte sich keine Durchdringung des ganzen Menschen durch den Logos unter Wahrung der Einheit der Person denken, er sah das Prinzip der Individuation im menschlichen Nus oder Logos und glaubte die Einheit der Person gerettet, wenn er den göttlichen Logos mit Leib und Seele sich verbinden ließ, obwohl schon die Einheit der menschlichen Person ein Rätsel ist, wenn sie aus Nus, Seele und Leib besteht. Johannes Philoponos konnte sich die Realität der Einen Gottheit in den drei wirklichen Personen nicht vorstellen und geriet so in die Dreigötterlehre. Aber der Platonismus ist auch kein Allheilmittel, denn es reicht hin zur Zerfällung der Gottheit, wenn sich die göttlichen Personen zum Begriff Gottes so verhalten, wie die mensch-

lichen Personen zum Begriff des Menschen. Die Theologie mußte daher auf einen Unterschied dieser beiden begrifflichen Verhältnisse dringen. Das Endergebnis, wie wir es bei Johannes Damascenus finden, war: für die geschaffenen Wesen gilt die Aristotelische Lehre vom Einzelnen und Allgemeinen: das Einzelne ist real, das Allgemeine existiert nur in Gedanken; für die Gottheit gilt die Platonische Formel: real und zwar in höherem Grade real ist das Allgemeine. Die Methode, nach erfolgter Distinktion die beiden Lehren einfach nebeneinander zu stellen, ist Aristotelisch; insofern behält Aristoteles das letzte Wort; aber der Platonismus versinnbildet das Leben der Götter, insofern kommt ihm in der Synthese der höhere Rang zu.

Es ist nicht notwendig, mit Harnack zu sagen, daß der Monophysitismus die dem griechischen Erlösungsdrang, dem Wunsch nach Vergottung, entsprechende Formel ist[1500]. Wenn Menschen sich durch den Glauben an die Vergottung der Menschennatur von neuem göttlichen Leben durchströmt fühlen wollen, so müssen sie denken, daß die in jedem von ihnen vorhandene Natur in den Vergottungsprozeß hineingezogen werde: also auf die reale Einheit der Menschennatur in allen Menschen mit dem Erlöser kommt es an, nicht auf die Einheit der Menschennatur schlechthin mit der göttlichen; an dem monophysitischen Christus eines Johannes Philoponos, dem Christus, in dem sich eine individuierte Menschennatur mit einer individuierten Gottesnatur verbindet, hat ein anderer Mensch gar keinen Anteil. Wenn daher der Vergottungsdrang die religiöse Triebkraft der Griechen ist, so war es nicht die monophysitische Formel, die ihn aussprach, sondern die Platonische Formel der Realität des Allgemeinen und der Anteilnahme, Methexis des Individuellen am Allgemeinen. Es wäre dann auch befremdlich, daß gerade im eigentlich griechischen Lande der Monophysitismus sich nicht hielt, sondern in Ägypten und Syrien: man müßte denn hier wieder die bewaffnete Staatsgewalt zur Erklärung und Hilfe herbeirufen. Gelingt es, den geschichtlichen Verlauf anders zu erklären, nämlich so, daß ein richtiges Gefühl sich dagegen wehrte, die menschliche Natur aus dem historischen Erlöserbild verschwinden zu lassen, und daß in der siegreichen Formel berechtigte religiöse Bedürfnisse ihren Ausdruck fanden, ohne daß

der Vergottungswunsch dadurch zurückgedrängt wurde, so dürfte eine solche Erklärung vorzuziehen sein.

Unter den Philosophen im engeren Sinne und philosophisch interessierten Gelehrten erhebt sich zu Beginn des Jahrhunderts als der größte weit und breit Augustinus durch seine erkenntnistheoretischen Einsichten, durch sein Verständnis für die Probleme des Bewußtseins und der Zeit, seine psychologischen Einzelbeobachtungen und seine große geschichtsphilosophische Konzeption des Kampfes von Gottes- und Weltstaat. Er selbst, sein Vorgänger Victorin und sein jüngerer Zeitgenosse Synesios von Kyrene, der Schüler der Neuplatonikerin Hypatia, gelangten durch den Neuplatonismus zum Christentum. Um dieselbe Zeit widerlegte Makarios, Bischof von Magnesia, in einer Apologie (410 geschrieben) mit dem Titel: „Der Eingeborene oder Antwortgeber an die Hellener" die Einwürfe des 100 Jahre früher gestorbenen Neuplatonikers Porphyrios[1500a]. Das Werk des christlichen Bischofs ist interessant, weil es uns hineinsehen läßt in die inneren Kämpfe des Neuplatonikers, dem eigentlich keine Religion recht gefiel und der sich dem Christentum nicht zuwandte, weil es einem absoluten Ideal an vielen Stellen, sowohl im Wirken des Stifters und seiner Hauptapostel Petrus und Paulus wie in Grunddogmen über Christus, über Gott und Welt nicht entsprach, der auf diese Weise schließlich Heide blieb, wiewohl ihm auch an den überlieferten Religionen fast mehr noch mißbehagte als zusagte, — aber es zeigt uns den christlichen Verfasser nicht als spekulativen Geist. Mit dem Afrikaner Martianus Capella (um 430) beginnt die Reihe der Enzyklopädisten, welche das Wissen der Zeit in kurzgefaßten Darstellungen abschließen. Er war kein christlicher Schriftsteller, ist aber wegen des großen Einflusses, den er auf das Mittelalter übte, nicht zu übergehen und wird auch meistens in der Geschichte der Patristik angeführt. Bei der „Hochzeit Merkurs mit der Philologie" bringen die freien Künste als Geschenk ihre Lehren dar: Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik. Am interessantesten sind die astronomischen Ansichten: die Erde ist nicht der Mittelpunkt für alle die Planeten, sondern nur für Mond, Sonne, Mars, Jupiter und Saturn, während Merkur und Venus sich um die Sonne drehen[1501]. Dieses System ist seinem Aufbau nach auf dem Wege vom Ptolemäischen

System zum Kopernikanischen, ähnlich wie das des Tycho de Brahe, aber dem Ptolemäischen um einen Grad näher als das Tychonische. Auch Theodoret von Kyros hat schon viel von dem Typus des Enzyklopädisten. Seine Gedanken wachsen nicht aus einer zentralen Intuition, sondern stehen da als schlichte logische Ergebnisse einer reichen Überlieferung, deren Bestandteile, soweit sie häretisch sind, sich gegenseitig zum großen Teil dialektisch aufheben. Seine Stärke liegt in der Übersicht und logischen Klarheit, die in seinen polemischen Werken gegen die Häresien, in seinem kurzen System der christlichen Theologie, das der Häresienbekämpfung als 5. Buch beigefügt ist, ebenso zum Ausdruck kommt wie in den exegetischen Schriften. Hervorgehoben sei, daß für ihn die Ewigkeit nichts anderes ist als eine unendliche lange Zeit [1502]. Es wäre freilich ein Irrtum, zu glauben, daß mit Theodoret oder um diese Zeit die Theologie den enzyklopädischen Charakter erst annimmt; diese Neigung beginnt schon unter den christlichen Alexandrinern des 3. Jahrhunderts fühlbar zu werden. Aber in dem Verhältnis zwischen der logischen Bewältigung von Überliefertem und der schöpferischen Anschauung ist eine Verschiebung eingetreten; jene nimmt zu, diese ab. In der Generation des Attila, Leos des Großen und des monophysitischen Streites, zwischen 440 und 450, schrieb Salvianus aus Massilia das geschichtsphilosophische Buch über das gegenwärtige Gericht oder die göttliche Weltregierung. Der Zerfall auch des christlich gewordenen römischen Reiches hörte trotz Augustins Werk vom Gottesstaate nicht auf, die Gemüter an der Vorsehung irre zu machen. Den Zweiflern ruft Salvianus entgegen: Gott ist gerecht; auch die christlich gewordene Römer stecken tief im Laster [1503]; zu ihrer Bestrafung und Beschämung und zur Verbreitung besserer Sitten hat Gott die besten der Barbaren, Goten und Wandalen, gesandt; sie verdienen Sieg und Herrschaft. Schon Augustinus hatte die höhere Humanität der Goten bei der Plünderung Roms gerühmt, aber als Erfolg christlicher Erziehung hingestellt; bei Salvianus erscheint die sittliche Überlegenheit der Germanen als eine mitgebrachte Tugend, die sowohl Häretiker wie Heiden unter ihnen auszeichnet. Gleichzeitig wirkte Proklos (411—485), der letzte große Systematiker des Neuplatonismus und des gesamten Heidentums.

Seine durchgebildete Triadenlehre steht geistesgeschichtlich neben der christlichen Dreifaltigkeitslehre. —

Nemesios bevorzugt in der Seelenlehre Platonische und neuplatonische Auffassungen, aber ohne sich den wissenschaftlichen Lehren des Aristoteles, der Stoiker und der empirischen Ärzteschule zu verschließen. — Ebenso läßt sich der Kampf, den der Priester Claudianus Ecdicius Mamertus durch seine 468 oder 469 verfaßte Schrift über den Zustand der Seele gegen seinen Zeitgenossen Bischof Faustus von Reji um die Unkörperlichkeit der Seele führte, als ein weiterer Vorstoß Platonischer Denkungsart gegen Reste des Stoischen Materialismus und gegen Konsequenzen aus dem Aristotelischen Dualismus von Form und Stoff betrachten. — Gegen Ende des Jahrhunderts flutet der Neuplatonismus durch die Schriften eines unbekannten Theologen, der durch die Maske des Paulusschülers Dionysios des Areopagiten spricht, in die christliche Theologie herein, so daß dieses politisch so zerrissene Jahrhundert, in dessen Anfang noch die von dem großen Theodosius neu gefestigte Weltmacht hereinragt, an dessen Ende sämtliche Hauptländer des Westreiches von germanischen Völkern besetzt sind, geistesgeschichtlich einen einheitlichen Charakter hat; es ist von Anfang bis zu Ende beherrscht von dem Eindringen des Neuplatonismus in das Christentum, und hier ist er noch schöpferisch; im heidnischen Bereiche war er schon seit Jamblich daran, abzuschließen und zu konservieren. Soviel zur Übersicht, nun zu den wichtigsten Leistungen.

Synesios, geboren bald nach 370 in Kyrene aus vornehmen Geschlecht, wurde zuerst in seiner Heimat durch die griechischen Klassiker gebildet, war dann in Alexandrien Schüler der edlen Neuplatonikerin Hypatia, der er sein Leben lang in Verehrung zugetan blieb. Ende der neunziger Jahre wurde er nach Byzanz geschickt, um einen Steuernachlaß für die durch Erdbeben heimgesuchte Vaterstadt zu erwirken. Dort sprach der Jünger Platons freimütig vor dem Kaiser über das echte Königtum, das Abbild der göttlichen Vorsehung, und über sein Zerrbild, die Tyrannis. 403 vermählte er sich mit einer Christin; er blieb zwar Heide, achtete aber den christlichen Kultus und das Mönchs-

wesen. Dann verlebte er friedliche, glückliche Jahre auf einem Landgute bei Kyrene. 409 beriefen ihn Volk und Klerus zur Leitung des Bistums von Ptolemais. Vorsehungsgläubig, wie er war, erkannte er darin eine höhere Fügung und erklärte sich in einem an seinen Bruder in Alexandrien gerichteten, aber zur Mitteilung an den Patriarchen bestimmten Brief [1504] bereit, das Amt zu übernehmen, wenn er nichts von seiner philosophischen Überzeugung opfern müsse. Er lehnte die christliche Lehre ab, daß die Seele später geschaffen sei als der Leib, ebenso den Untergang der Welt und die Auferstehung der Toten; das darin geahnte Mysterium könne er nur in anderer Form glauben (gemeint ist die Seelenwanderung); die Wahrheit sei unfaßbar. Aber eben deshalb konnte er sich bereit erklären, die christliche Fassung, als eine mythische, so gut wie eine andere zur Einkleidung der Mysterien zu gebrauchen. Der Patriarch war mit dem Brief zufrieden, Synesios trennte sich von seiner Gattin und zog 402 in Ptolemais als Bischof ein. Vorübergehend scheinen die alexandrinischen Freunde, auch Hypatia, diesen Entschluß übel genommen zu haben. Aber das klärte sich, noch in späten Briefen nennt er sie seine Lehrerin, Schwester, Mutter. In seinem Schmerz über den Verlust seiner drei Söhne, die rasch nacheinander starben, suchte er Trost bei Epiktet. Er starb 412 und erlebte nicht mehr die Ermordung Hypatias bei einem Aufstand der unbotmäßigen christlichen Krankenwärter. Erhalten ist u. a. seine ausgedehnte Korrespondenz. — In den ägyptischen Erzählungen, die er in Konstantinopel begann und in der Heimat vollendete, bringt er über die Vorsehung drei miteinander nicht ausgeglichene Theorien. Die scheinbare oder wirkliche Verwirrung des Weltverlaufes erklärt er hier einmal daraus, daß die Götter, die in erster Linie Schauende sind, Wichtigeres zu tun haben [1505], als sich beständig mit der Weltregierung zu befassen. Nur von Zeit zu Zeit lassen sie sich herab, der Welt, die infolge ihrer materiellen Natur sich nicht helfen kann und den zerstörenden Dämonen anheimfällt, den Anstoß zu einer neuen Bewegung zu geben. An einer anderen [1506] Stelle erscheint als das letzte Geheimnis der Vorsehung die ausgleichende Gerechtigkeit; es sind zwei Gefäße im Hause des Zeus, eines des Guten voll, das andere des Üblen; den Menschen wird meist eine Mischung zuteil, wenn aber je

einmal irgendwo die Fülle des Guten ausgeschüttet wird, so muß an anderer Stelle das reine Böse auftreten. So bei den Brüdern Osiris und Typhon. Nach der ersten Theorie ist ein Eingriff der Götter in die Leitung der Welt anzunehmen, der von ihrer Willkür abhängt, nach der anderen liegt der Ausgleich in der Welt selbst, ohne daß eine Dazwischenkunft persönlicher Götter nötig wäre. Dazu kommt noch eine astrologische Ansicht [1507]. Es fällt auf, daß sich in sehr verschiedenen Zeiten das Gleiche ereignet und daß Menschen als Greise das erleben, was sie als Kinder gehört haben. Die niederen Welten hängen nämlich an den höheren, und da dort oben durch den regelmäßigen Umlauf der Gestirne ähnliche Konstellationen eintreten, so ereignen sich in der niederen Welt ähnliche Dinge. Seine Hymnen zeigen uns den Philosophen schon unter dem Einfluß des Christentums. Es scheint, daß sich ein allmähliches Hineinwachsen seiner einfühlsamen Seele in die christliche Vorstellungswelt darin verfolgen läßt. Im ersten Hymnus besingt er, wie sich die erste Einheit der Einheiten, durch eine erstgeborene Form sich ausdehnend, als dreigipfelige Macht erhebt, wie der überwesentliche Quell umkränzt wird von der Schönheit der Nachkommenschaft, die aus dem Zentrum hervorströmt und sich um das Zentrum dreht. Aber da gebietet er Einhalt der allzu kühnen Leier, dem Volke dürfe man die heiligen Mysterien nicht enthüllen. Das Folgende handelt nicht mehr von Gott, sondern von der Schöpfung. Im Übergang von Gott zur Schöpfung spricht der Dichter undeutlich vom Geiste, der die intellektuelle Welt beherrscht, der als guter Ursprung des menschlichen Pneumas auf ungeteilte Weise geteilt worden ist (gemeint sein dürfte so etwas wie der Heilige Geist der Christen und zugleich die dritte Hypostase der Neuplatoniker, die Weltseele) dann deutlicher von einem in die Materie versunkenen Geist [1508]; dieser, ein unsterblicher Abkömmling der Ahnen, trotz seiner Kleinheit durch die ganze Welt ergossen, dreht den Himmel und teilt sich in verschiedene Formen, ein Teil bildet die Scharen der Engel, ein anderer verwaltet die Gestirne, ein dritter trinkt finstere Vergessenheit und erlangt irdische Form; aber dem geschlossenen Auge bleibt noch etwas Licht, dem Herabgesunkenen noch eine Kraft, die zum Himmel zurückführt. Dieses Weltbild ist noch rein neuplatonisch, die Gottheit

ist überwesentlich, die Trinität gehört bereits zu ihrer Entfaltung, in die zweite Schichte des Empyreums. Das Pneuma enthält nach dieser Auffassung in sich die menschlichen Pneumata. Zur wirklichen Zerstäubung kommt es durch einen nicht näher beschriebenen Sündenfall. Jetzt wird der Geist zur Weltseele, es entstehen die verschiedenen seelischen Regionen, zuletzt der Mensch. Die Rückkehr des Menschen erfolgt ohne eigentliche Erlösung durch eine ihm verbliebene göttliche Kraft. Im zweiten Hymnus gehören alle drei Personen zum überwesentlichen Gott; der Chor der Engel geht nicht mehr aus einem herabsinkenden Weltgeist hervor [1509]. Ebenso ist im dritten Hymnus der Ursprung der Ursprünge selbst schon Einheit und Zahl [1510]. Auch der vierte Hymnus betont, daß die geistige Scheidung das Getrennte ungetrennt in sich enthalte und der herausspringende Sohn im Vater bleibe [1511], also der ganze trinitarische Prozeß sich ewig im höchsten Wesen abspiele. Vom fünften Hymnus an finden sich Anspielungen auf den historischen Erlöser, den Solymäer, Sohn der solymäischen Jungfrau. Der Sohn ist vom Erzeuger den Welten gegeben, damit er die Gestalten aus dem Intelligiblen ins Reich der Leiber herabführe. Der achte und neunte Hymnus erwähnen Werke der Erlösung. Der Heiland [1512] trocknet Tränen, löscht das brennende Feuer der Seelen, befreit die Vorväter aus dem Tartarus und führt sie unter dem Jubel des Himmels hinauf. Wie man sieht, bevorzugt auch hier noch der Dichter die mythischen Züge. Der letzte Hymnus ist rein christlich, ein schlichtes Gebet an den Heiland um Sündenvergebung.

Vinzenz, benannt nach dem Kloster auf der Insel Lerin bei Nizza, in dem er sein von Mißgeschick heimgesuchtes Leben beschloß und vor 450 starb, kommt im Commonitorium, einer Darlegung des Glaubens mit polemischer Spitze gegen die Augustinische Gnadenlehre, auf das Verhältnis zwischen Kontinuität und Entwicklung der kirchlichen Lehre zu sprechen. Gegenstand des Glaubens ist, was immer, was überall, was von allen geglaubt worden ist; wenn nicht alle Merkmale vereint vorkommen, genügt eines. Gleichwohl gibt es auch im Glauben Fortschritte. Nur muß es wirklicher Fortschritt sein, nicht Veränderung. Wachsen soll so-

wohl in einzelnen, wie in der Kirche nach Stufen des Alters und der Zeiten Einsicht und Weisheit, aber in derselben Lehre und dem Sinne nach gleich bleibend, so wie auch die lebendigen Körper im Laufe der Jahre ihre Teile entfalten, aber doch immer dieselben bleiben, die sie waren[1512a]. Durch Entwicklung kommt nur heraus, was schon darinnen lag. Da diese aus den evangelischen Gleichnissen herausgezogene Entwicklungsformel möglicherweise für geistiges Leben überhaupt gilt, verdient sie das Interesse des Geschichtsphilosophen.

Faustus von Reji, ein Führer des Semipelegianismus, war zu Beginn des 5. Jahrhunderts in Britannien geboren, wurde 433 Abt im Kloster auf Lerinum, 452 Bischof von Reji und der Provence, als Bekämpfer des Arianismus 478 vom arianischen Westgotenkönig Eurich verbannt, nach dessen Tode (485) er auf seinem Bischofsitz zurückkehrte; sein Todesjahr ist unbekannt. Die wichtigsten Schriften sind die 2 Bücher über die Gnade [1513] und ein Brief an einen Priester über die Arianische Irrlehre und über die Körperlichkeit der geschaffenen geistigen Wesen[1514]. In der Schrift über die Gnade bekämpft er die absolute Vorherbestimmung zum Guten wie zum Bösen und die Gleichsetzung des Vorausbestimmens mit dem Vorauswissen [1515]. Wer behauptet, die natürliche Ausstattung des Menschen sei nach der Sünde verloren gegangen, vergißt, daß der Urheber der Natur auch der Urheber der Gnade sei. Mit Wärme verteidigt er die natürliche Gotteserkenntnis der Heiden und schließt sein Werk in wirksamer Weise mit einer Allegorie, die wie ein Platonischer Mythos klingt, indem er vier Tugenden Gottes, die Macht, die Güte, die Weisheit und nicht zu mindest die Gerechtigkeit sich über die Ausstattung des zu schaffenden Menschen beraten läßt [1516]. Die Macht fordert Gott auf, ein bewunderungswürdiges Wesen zu schaffen, die Güte will es überreich ausstatten, die Weisheit erleuchten; sie würde ihm am liebsten in Voraussicht des künftigen Übels die Möglichkeit zur Sünde benehmen; da fällt die Gerechtigkeit ins Wort: Nein, es ziemt uns nicht, daß wir dem, den wir verherrlichen wollen, die Gelegenheit zum Ruhme verweigern, machen wir einen Menschen, zu seinem Nutzen und zu unsrer Ehre, der das Böse

durch Vernunft erkenne, das Gute durch Tugend übe, dem das Gute in der Natur, das Böse außer der Natur liegt, der das Gute von Natur aus will, das Böse aber tatsächlich vermag. — Gegen Arianische Einwürfe macht er die Einheit Gottes und die Koexistenz vom Vater und Sohn folgendermaßen plausibel: Gezeugt und Ungezeugt sind Bezeichnungen der Gottheit und verhalten sich zu ihr, wie die Namen zur bezeichneten Sache; Gott also bleibt Einer trotz der beiden Namen, man darf auch nicht mit den Arianern die Priorität des Vaters vor dem gezeugten Sohne annehmen, weil Vater und Sohn korrelative Begriffe sind. Der Vater ist nicht früher Vater, als der Sohn da ist; wenn der Hervorgang ewig ist, dann sind auch beide ewig einander zugeordnet. Um den ewigen Sohn noch mehr von dem Bereich der Geschöpfe zu trennen, führt er eine Theorie ein, die er anfangs vorsichtig nur als eine Meinung früherer Kirchenschriftsteller betrachtet wissen will, aber später ganz als seine eigene Überzeugung behandelt. Er setzt nämlich gleich: ungeschaffen und unkörperlich, geschaffen und körperlich. Die Dialektik ist unbeholfen. Das Geschaffene soll körperlich sein, weil es Gott „erfaßt", als ob Erfassen hier überhaupt soviel heißen könnte wie mit Händen greifen. Nur ein Wesen, Gott, sei unkörperlich, weil unsichtbar, und alles durchdringend, überall gegenwärtig, weil ohne räumliche und zeitliche Schranken [1517], alle anderen Wesen, auch Engel und Seelen dagegen quantitativ bestimmt, weil räumlich umschrieben — die Seelen im Körper eingeschlossen, die Engel durch den Weltraum sich bewegend —, und zugleich zeitlich begrenzt. Die Geister stellt er sich luftähnlich vor.

Ihn widerlegt ausführlich und nicht ungelehrt, aber ohne Ingenium der Augustinschüler Claudianus Mamertus, Presbyter zu Vienne in Gallien in den um 468 oder 469 verfaßten 3 Büchern über den Zustand der Seele [1518]. Nachdem er die Zuordnung der einzelnen Sinne zu den fünf Elementen (Gesicht — Feuer; Gehör — Äther; Geruch — Luft; Geschmack — Wasser; Getast — Erde) festgestellt hat [1519], fragt er, ob der Gesichtssinn, der Feuer ist, höherwertig sei als die ganze Seele, wenn nämlich diese bloß Luft wäre [1520]. Sodann zerreißt er die von seinem Gegner kühn hingestell-

ten Gleichungen [1521]. Die Seele ist nicht körperlich, weil die stärkere, reichere Seele nicht von größerer Masse ist als die ärmere [1522]; auch wohnt die Seele im Körper nicht nach körperlicher Art, weil sie nicht mit verschieden großen Teilen ihrer selbst in den verschiedenen Teilen vorhanden ist [1523]. Nachdem so bewiesen ist, daß die Kategorie des Raumes auf die Seele nicht anwendbar ist, geht er über auf die Bewegung. Beweglichkeit und Räumlichkeit sind nicht solidarisch. Da die Seele offenbar eine Art Beweglichkeit hat, muß der Begriff weiter gefaßt werden; es gibt drei Arten von Bewegung: die beharrende *(stabilis)* Bewegung Gottes, die unräumliche *(illocalis)* der Seele, die räumliche *(localis)* der Körper [1524]. Die Kategorie der Zeit ist mit der Seele vereinbar, die der Quantität nicht (folgt aus der Unräumlichkeit), die der Qualität wohl (folgt aus der Zeitlichkeit). Damit wären die Begriffsverhältnisse, die sein Gegner durcheinander geworfen hat, geklärt und die Widerlegung beendet. Der Presbyter fügt nun im Anschluß an Augustinus' Lehren von den Dreiheiten in der Natur einen Überblick über die Naturordnung hinzu. Gott hat alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet [1525]; diese drei sind, da alles Geschaffene nach ihnen gebildet ist, selbst nicht geschaffen, sondern Ideen in Gott, in sich verharrende, unveränderliche Größen, die messen, nicht gemessen werden, wohl zu unterscheiden von den Körpern, die man als Maß, Zahl und Gewicht benützt, um andere Körper zu messen. — Daß sich die Abbildungen dieser ewigen Ideen in der körperlichen Natur finden, ist klar. In der Seele entspricht der *mensura* die Fassungskraft des Gedächtnisses *(memoria)*, dem *numerus* die Erkenntnis der reinen Zahlen, das Erkennen überhaupt [1526] *(consilium)*, dem *pondus* der Wille *(voluntas)*. Die Entsprechung in der Trinität ist nicht über die Gleichsetzung des Gewichtes mit dem Heiligen Geiste, als der Vater und Sohn verbündenden Liebeskraft, weitergeführt. Hingegen ist die psychologische Ähnlichkeit zwischen Vater, Sohn, Geist und Wille, Selbsterkenntnis und Selbstliebe angedeutet [1527]. Beim Autoritätsbeweis für die Unkörperlichkeit der Seele führt er außer der Bibel die Pythagoräer und mit großer Bewunderung Platon an [1528]; er staunt, daß dieser Mann so viele Jahrhunderte vor der Menschwerdung des Herrn das Geheimnis der Trinität, den Vater der Alls, seinen erkennenden Geist und die Liebe, mit der sich beide

lieben, vorausgeahnt habe; (die ersten beiden Ausdrücke kann man in Platon finden, wenn auch in anderem Zusammenhang, die Liebe ist aus eigenem hinzugefügt, denn Eros ist ja Bote und Vermittler nur zwischen zeitlichem Wesen und ewiger Welt). Lie Abhandlung schließt mit mehreren Skizzen für eine Gliederung des Seienden [1529], die ebenso wie die Augustins trichotomisch sind, und die Einteilung der Natur des Johannes Skottus vorbereiten. Die letzte von ihnen ist folgende:

1. Gott, das höchste Gut, ohne Quantität, bewegt sich ohne Zeit, ohne Raum, urteilt, wird nicht beurteilt;
2. Geist, ein großes Gut ohne Quantität, bewegt sich in der Zeit ohne Raum, urteilt und wird beurteilt;
3. Körper, ein Gut mit Quantität und Qualität, bewegt sich räumlich und zeitlich, urteilt nicht, wird beurteilt.

Von den Einsichten Augustins in das Wesen des Bewußtseins und in das Wesen der Zeit findet sich keine Spur; doch ist dem Verfasser Freude an der Ordnung der Begriffe, Geschick darin und ein gewisser konstruktiver Sinn nicht abzusprechen.

Nemesios, Bischof von Emesa in Phönizien, lebte im fünften Jahrhundert, ungewiß wann [1530]. In seiner Schrift „Über die menschliche Natur" prüft er viele philosophische Ansichten und schließt sich in physiologischen Fragen dem Galen an, in der Seelenlehre besonders dem Platon. Die Seele ist eine präexistente geistige Substanz, die den Leib als Werkzeug benützt; der Mensch ist von oben zu konstruieren, nicht von unten, aus dem Leibe [1531]. Die Seele ist nicht eine Mischung, weil die Mischung etwas Körperliches ist, — noch Harmonie, weil es unharmonische Menschen gibt, in körperlicher Hinsicht Kranke, in seelischer Lasterhafte [1533], — auch nicht Vollendung des Leibes, wie Aristoteles will, weil sie dann eine Eigenschaft des Körpers wäre [1534]; mit Unrecht sagt Aristoteles, daß der Leib potenziell das Leben in sich enthalte; es gibt nur aktuelles Sein [1535]. Die Seele ist auch nicht Zahl, wie Xenokrates und die Pythagoräer annehmen, denn sie ist Substanz, stetig und beweglich, die Zahl ist keine Substanz, nicht stetig und nicht beweglich [1536]. Die Seelen sind

nicht nach dem Leibe geschaffen, sonst müßte Gott beständig schaffen, sie werden auch nicht fortgepflanzt wie Apollinaris meint[1537], denn dann wären sie wie alles Fortgepflanzte vergänglich. Die Seelen wandern auch nicht zur Läuterung von Menschen in Tiere, denn für eine vertierte Menschenseele gäbe es keine Umkehr: vielmehr hat jede Tierart ihre besonderen Seelen und Triebe[1538]. Der Bischof lobt den Jamblich, daß er die Menschenseelen von Mensch zu Mensch, die Tierseelen von Tier zu Tier wandern lasse. Die Manichäer denken sich die Seelen der Lebewesen als Teile der materiell vorgestellten Weltseele[1539], behaupten materielle Seelen und wollen doch, daß sie unsterblich seien. — Der Mensch hat mit den materiellen Wesen überhaupt gemein den Stoff, mit den Pflanzen das Leben, mit den Tieren außerdem noch Bewegung und Affekte. Er ist der Gipfel der Geschöpfe und Moses hat mit Recht seine Schöpfung am Schluß erzählt[1540]. Keine Gattung der unvernünftigen Wesen ist um ihrer selbst willen da; die Pflanzen sind für die Tiere, Pflanzen und Tiere für den Menschen, denn sie sind nicht für die Engel, auch nicht für sich selbst[1541]. Der Mensch ist ursprünglich weder sterblich, noch aktuell unsterblich, sondern nur potenziell unsterblich[1542] geschaffen — eine Annahme, die mit der Präexistenz nicht recht ausgeglichen ist. Vor der Sünde befand er sich in Ekstase und in Unkenntnis seiner selbst, war aber nicht vollkommen, sondern noch recht mangelhaft; es war gut, daß er sich damals noch nicht erkannte, damit er nicht in der Erkenntnis, wie vieles ihm noch fehle, nach dem Körperlichen strebte. Durch den Sündenfall wurde er sterblich; nur die Gnade des Schöpfers verlieh ihm später die Unsterblichkeit wieder. Die Sterblichkeit machte eine massivere Nahrung, die rauher gewordene Umgebung eine erhöhte Sensibilität und Leidensfähigkeit nötig, damit er erfahre, welche Vorkehrungen er treffen müsse, um sich zu schützen. Der Mensch braucht die Hilfe der anderen, er braucht die Gesellschaft, den Staat, um die Gerechtigkeit auszuüben; wobei unklar bleibt, ob, nach Nemesios, die Gesellschaft aus der Not stamme oder um eines sittlichen Zieles willen da sei oder beides. — Der Mensch allein unter allen Geschöpfen kann lachen, aber auch bereuen und sich von den Fesseln der Sünde befreien. — Das Zusammensein von Leib und Seele ist keine eigentliche Vereinigung,

weil dann entweder beide aufgehoben und zu einem neuen Wesen verschmolzen würden oder jeder Bestandteil erhalten bliebe; in dem zweiten Falle bestünden beide entweder bloß nebeneinander — das wäre keine Vereinigung — oder sie wären miteinander vermischt; auch das ist unmöglich, weil sich Stoffliches und Unstoffliches nicht vermengen [1543]. Die Neuplatoniker Ammonios und Porphyrios lehren, daß es eben die Natur der intelligiblen Substanzen sei, unvermischt und unzerteilt das Materielle zu durchdringen [1544]. Mit dieser Lösung sympathisiert Nemesios, weil sie auch die Vereinigung von Gott und Mensch begreiflich mache. Er merkt nicht, daß diese Neuplatoniker den gordischen Knoten nicht lösen, sondern durchhauen; aber auch das ist eine Lösung. Die Verbindung von Leib und Seele ist nicht eine willkürliche Festsetzung Gottes, sondern natürlich — ein unklarer Gedanke, denn wenn Gott Schöpfer ist, ist alle Natur Satzung seines Willens. — Jeder Körper besteht aus den vier Elementen [1545]: Feuer, Luft, Wasser, Erde, jeder belebte Körper aus den vier Säften: Blut, Phlegma, roter Galle und schwarzer Galle. Das Element sind einfache Körper und enthalten ihre Eigenschaften wesentlich. Die vier Grundeigenschaften warm, kalt, feucht, trocken sind in den Elementen verschränkt (Wasser: kalt, feucht; Erde: kalt trocken; Luft: warm feucht; Feuer: warm trocken), wodurch die Verbindung der Elemente ermöglicht wird [1546]. Fast alle Anhänger der hebräischen Weisheit, der auch Nemesios zuneigt [1547], nehmen an, daß die Welt ohne präexistente Materie geschaffen sei. Das Auge ist geeignet für die Wahrnehmung des Lichtes oder Feuers, das Ohr für die der Luft, der Geschmack für die des Feuchten oder Wassers, der Tastsinn für die des Festen oder der Erde, der Geruch für die des Feuchten und der Luft [1548]. Es gibt gemeinsame Wahrnehmungen mehrerer Sinne, so daß die Eindrücke sich gegenseitig kontrollieren und ergänzen können. So bedarf das Gesicht der Korrektur durch andere Sinne [1549]; denn es nimmt nur in gerader Linie wahr, Gehör und Geruch auch in anderen [1550]. Der Sitz der Wahrnehmungen sind die vorderen Höhlungen des Gehirns, die der unterscheidenden Kraft die mittleren, die des Gedächtnisses die rückwärtigen [1551]. Das läßt sich ermitteln, wenn man prüft, welche Funktionsstörungen und welche Gehirnzerstörungen miteinander ver-

bunden auftreten. Für diese physiologischen Lehren beruft sich Nemesios auf Galen, aus dem er auch ein Beispiel für Wahnsinn zitiert. Er zählt dann mehrere Einteilungen seelischer Kräfte auf, wobei er Stoische, Aristotelische, Platonische Gedanken reproduziert, ohne sie in ein System bringen zu wollen, und verweilt länger bei der Frage der Freiheit [1552]. Unabhängig von der Vernunft sind der Nahrungstrieb, der Geschlechtstrieb, der Blutkreislauf, die Atmung [1553]. Trotzdem gehören sexuelle Vergehungen zu den freiwilligen Handlungen [1554]. Die Frage der Willensfreiheit umfaßt drei Untersuchungen [1555]; 1. ob es etwas Derartiges gebe, 2. worin es bestehe, 3. warum Gott uns frei gemacht habe. Daß es Freiheit gibt, ist durch Elimination zu erschließen: Ursache schimpflicher Handlungen ist weder Gott noch das Schicksal noch der Zufall, also der Mensch selbst. Nach dem landläufigen Sprachgebrauch ist freiwillig das, was gelobt oder getadelt wird, unfreiwillig, was man verzeiht und bemitleidet [1556]. Gemischt treten Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit auf, wo der Anfang nicht gewollt, das Ende gewollt, oder der Anfang gewollt, das Ende nicht gewollt wird oder außerhalb der Macht des Willens steht [1557]; Völlig unfreiwillig ist das, dessen Anfang und Ende nicht gewollt sind. In unserer Macht steht das, wovon wir auch das Gegenteil vermögen [1558]. Gott hat uns frei gemacht, weil wir uns sonst nicht von den Tieren unterscheiden [1559]. Mit Galen nimmt Nemesios an, daß auch die Frau das künftige Kind mitgestalte, nicht der Mann allein [1560], wie Aristoles gelehrt hatte.

In das Ende des fünften Jahrhunderts, vielleicht nach dem Henotikon (482) [1561] des Kaisers Zenon, das bestimmt war, den monophysitischen Streit beizulegen, fallen die Schriften eines unbekannten Theologen, der sich als Dionysios den Areopagiten, den Schüler des Apostels Paulus, ausgibt. Diese literarische Fiktion ist nicht als Fälschung, sondern als eine Form der Einkleidung zu betrachten, die sich nur dem Grade nach von der Fiktion der Sokratischen Gespräche unterscheidet. Die Schriften setzen das System des Proklos († 485) voraus und werden zum erstenmal zitiert von dem Monophysitenführer Severus, Patriarchen von Antiochien 512—528, während Hypatios von Ephesos, der Wortführer der Orthodoxen in dem Religionsgespräch

zu Konstantinopel 533 die Beweiskraft der Schriften bestritt. Zu großer Wirkung gelangten sie dadurch, daß Maximus Confessor (580—662), dann die Päpste Martin I. und Agathon die Echtheit annahmen. Die Einbürgerung dieses Irrtums ist zu begrüßen, weil dadurch ein kräftiger Strom neuplatonischer Phantasie und Freiheit dem zur formalistischen Erstarrung neigenden Aristotelismus des Mittelalters zugeführt wurde. Dem Pseudo-Dionysios sind durch die theologische Überlieferung bereits enge Grenzen gezogen. Das Trinitätsdogma und die Idee der Schöpfung stehen fest, der neuplatonische Emanationsprozeß hat deshalb bei ihm nicht mehr den Sinn, das innergöttliche Leben selbst, das Hervorgehen der Schöpfung und Erlösung als Phasen der göttlichen Evolution zu veranschaulichen. Erhalten sind zwei im engeren Sinn theologische Schriften (die göttlichen Namen und die mystische Theologie), dann eine Engellehre (die himmlische Hierarchie), eine Lehre über die Kirche (die kirchliche Hierarchie) und 10 Briefe; erwähnt werden in diesen Werken, aber nicht erhalten sind zwei andere im engeren Sinn theologische Schriften (die theologischen Grundlinien über Gottes Einheit und Freiheit und die symbolische Theologie), eine metaphysische Abhandlung über die intelligiblen und sinnfälligen Dinge, eine Schrift über die Seelen und eine über das Gericht Gottes [1562]. Möglich, daß diese Titel gleichfalls eine literarische Fiktion darstellen oder ein nicht ausgeführtes theologisches Programm enthalten, weil sich sonst keine Spuren von ihnen in der Überlieferung finden. Aber es ergibt sich aus ihnen doch eine interessante Gruppierung der im engeren Sinne auf die Gotteslehre bezüglichen Gebiete, eine Gruppierung, welche die Einteilung der Philosophie des Johannes Skottus, des Übersetzers der areopagitischen Schriften vorweg zu nehmen scheint: 1. die Lehre von Gott in sich, dem Einen, Dreifaltigen, Inkarnierten; 2. die Lehre von dem göttlichen Namen, d. h. von den Äußerungen Gottes innerhalb der intelligiblen Ordnung; 3. die symbolische Theologie, d. h. die Äußerungen Gottes in der sensiblen Ordnung; 4. die mystische Theologie, die Aufhebung aller Äußerungen und das Versinken in dem Dunkel der Gottheit als letztes Ziel der Seele. Die drei ersten Teile bilden die bejahende, kataphatische Theologie, die von Gott Positives aussagt, der vierte Teil hebt

alles Positive und alles Negative auf: die aufhebende, apophatische Theologie. Die positive Theologie läßt Gott sehen, insofern die Wesen aus ihm stufenweise hervorgegangen sind, die negative handelt von der Rückkehr der Seelen in Gott. Die vier Teile dieser Gotteslehre entsprächen demnach den vier Teilen der Natur bei Skottus, von denen der erste, die *natura non creata creans*, Gott als den Urgrund der Dinge darstellt; der zweite, die *natura creata creans*, die geistigen aus Gott unmittelbar hervorgegangenen allgemeinen Wesenheiten; der dritte, die *natura creata non creans*, die festgewordenen endlichen Einzelwesen; der vierte, die *natura nec creata nec creans*, Gott als absolute Ruhe, als Entrücktheit aus allen Bestimmungen und Ziel aller Wesen. Die Ähnlichkeit zwischen Skottus und dem Areopagiten geht weit, die Gegenüberstellung läßt aber auch die geringere Kühnheit des griechischen Theologen klar hervortreten. Wenn man nach dem urteilen kann, was erhalten ist, — vielleicht sind der erste und der dritte Teil gar nicht geschrieben worden; im dritten könnte übrigens nichts anderes gestanden haben, als was ohnehin ausführlich genug im Schlußteil der himmlischen Hierarchie steht, — so hat zwar Pseudo-Dionysios einen starken, seine Phantasie beherrschende und seine Seele zu immer neuen Gleichnissen und Worten zwingenden Eindruck von der göttlichen Emanation, geht aber nicht so weit, aus dem Einen zunächst die Hypostasen der Gottheit selbst, dann die Geister und die Seelen und die materielle Schöpfung sich entfalten zu lassen; sondern das alles ist längst geschehen, Gott ist fertig, die Schöpfung abgeschlossen, ein abgestufter Bau von fester Ordnung; aber in zweifacher Hinsicht wirkt die neuplatonische Vision nach: einmal schaut der Theologe, wie beständig göttliches Licht und Leben durch die Stufen des Weltenbaues herabflutet und sie miteinander verbindet; dann schaut er durch jede Dauerstufe, ja von jeder flüchtigen Erscheinung aus hindurch auf den göttlichen Urgrund, aus dem sie stammt, ahnt bei allen Wesen, ob Geist oder Stoff, Licht oder Finsternis, einen verwandten Zug innerhalb der unendlichen göttlichen Tiefe, aus der doch alles Einzelne stammen muß, so daß jede Eigentümlichkeit, die in der Welt erscheint, zum Symbol Gottes wird; aber auch nicht mehr als zum Symbol, denn sogleich wird das Symbol wieder aufgehoben, da die unendliche Tiefe

Gottes unendlich über alles Erscheinende und Erfahrbare hinausgeht. Um ein anderes Gleichnis für das zu gebrauchen, was der Theologe durch seine Setzungen und Aufhebungen der göttlichen Prädikate und Symbole seine Schüler miterleben läßt: die Glut des göttlichen Wesens erstarrt am äußersten Rande zu mannigfachen Formen, nach inneren Bildungsgesetzen, die etwas von der göttlichen Natur verraten, schmelzt sie aber sogleich in ihr Wesen ein, so daß sie verschwinden, um neuen Platz zu machen; oder der von der Oberfläche der Welt in die göttliche Tiefe dringende Blick sieht das an der Oberfläche Geschaute noch eine Weile in der Gottheit selbst liegend, aus ihr hervorgehend, muß es aber dann sogleich aufheben und vergessen, weil das ihm entgegenflutende Licht alle Einzelformen überblendet. Durch diesen Blick hält sich der mystische Theologe trotz der übernommenen Schöpfungslehre und einmal gesetzten Ordnung der Dinge den lebendigen Zusammenhang aller Wesen mit Gott gegenwärtig und nähert sich der Anschauung einer dauernden Schöpfung oder eines ewigen Hervorganges der Wesen aus Gott. Aus den beiden erwähnten Zügen ergibt sich dann doch eine große Ähnlichkeit mit dem reinen Neuplatonismus, mit der Vision einer organisch zusammengefügten Welt, in welcher der reine Geist durch die Reihe der Geister und Seelen und zugleich durch die abstrakten intelligiblen Prinzipien und die Erscheinungswelten zusammenhängt mit der rein materiellen Natur, von oben bis unten vom göttlichen Sein getragen und durchflutet. — Weder diese neuplatonische Lehre, noch gar die des Pseudo-Dionysios kann als Pantheismus gelten, denn Gottes Wesenstranszendenz, sein unendliches Hinausgehen über alle Erscheinung könnte nicht energischer betont werden, als in der allen Neuplatonikern gemeinsamen negativen Theologie. Der Neuplatonismus ist freilich vom christlichen Theismus getrennt durch das Symbol der Emanation, die als Naturprozeß vorgestellt wird, während die christliche Theologie die Schöpfung als einen Willensakt auffaßt. Pseudo-Dionysios steht in der Mitte, er behauptet die Schöpfung [1563], schildert aber Vorgänge, das Fluten des Lichtes, das Wachstum und die Entfaltung des Weltbaumes, die Naturvorgänge sind [1564]. Vom innergöttlichen Leben lehrt seine positive Theologie nur kurz die Einheit und die Dreiheit, bezeichnet den Vater als

den göttlichen Urquell, die zweite und dritte Hypostase als Blüten, Sprossen oder Lichter, alle drei zusammen als ein von drei Lichtern gebildetes unendliches Lichtmeer. In terminologischer Hinsicht fällt auf, daß die zweite Person als der überwesentliche Jesus bezeichnet wird [1565]. Zum übrigen Sein verhält sich die trinitarische Gottheit als eine geschlossene Wesenheit, ohne Unterschied der Person nach ihrer Funktion. Was des weiteren gesagt wird, ist alles mit dem Vorbehalt zu nehmen, der von aller positiven Theologie gilt; daß in Wahrheit nicht nur die Ausdrücke Monas und Trias unzulänglich sind für die allen Verstand überragende Heimlichkeit der Übergottheit, sondern daß wir sogar die Bezeichnung der Güte der Gottheit geben, nicht als ob sie für sie paßte, sondern in der Sehnsucht, von jener unaussprechlichen Natur etwas einzusehen und auszusagen [1566]. Nach diesem Vorbehalt lehrt der Theologe, die überwesentliche Urgottheit habe allen Wesen aus Güte Bestand gegeben und sie ins Dasein gerufen, gebraucht aber neben dieser korrekten Formel für das Verhältnis von Gott und Welt die Bilder von einem Hervorsprudeln aus der göttlichen Seinsquelle, von dem Herausblitzen aus dem Lichtmeer der göttlichen Sonne, von dem Aufkeimen einer unabsehbaren Pflanzenwelt aus der göttlichen Wurzel — lauter Gleichnisse aus der Naturordnung, Gleichnisse außerdem, die in der Überlieferung für das innergöttliche Leben verwendet worden waren, solange die Phantasie der Theologen davon noch stärker erfüllt war. Das Sein der Welt stammt aus Gottes Güte, aus seiner Schönheit ihre Form [1567]. Er ist für sie Liebe, Leben, Weisheit, Kraft, aber ohne sich in die Welt zu verlieren [1568], ohne seinen Reichtum zu schmälern. Wenn auch der göttliche Strahl, um die tiefer stehenden Wesen mit sich zu vereinen, in eine Vielheit auseinander tritt, er bleibt doch zugleich in sich selbst in unveränderter Einheit. Gott ist also nicht real zerteilt in eine Vielheit (wie es die Aristotelischen Formen sind) und die Einheit Gottes ist nicht nur eine rein begriffliche (wie das vielen Dingen Gemeinsame, bloß vom Geist Zusammengefaßte), sondern die Einheit ist zugleich eine wirkliche. Das ist Platonische Denkart. Um ihr einen Sinn abzugewinnen, muß man sich die Einheit der nächsthöheren logischen Stufe nicht als eine durch Ausscheidung des Verschiedenen und der einzelnen Wirklichkeiten ver-

armte, nur logische Zusammenfassung vorstellen, sondern als die eine wirkliche Einheit bildende Menge der niederen Stufe und etwas darüber hinaus, nämlich als die Wurzel, die diese Menge mit der Gottheit verbindet, also ungleich reicher an Sein als jedes einzelne konkrete Ding. Nur so erhält die Formel der Teilnahme der Dinge an den Ideen einen Sinn, weil nur so die Dinge wirklich einen Ausschnitt des Seins in sich enthalten, das in der zugeordneten Idee liegt. Gott selbst ist unendlich viel mehr als die Gesamtheit der Seinsstufen und der sie bildenden Dinge, aber er enthält sie alle in sich. Wenn man diese Unterscheidung zwischen dem akstrakten Aristotelischen Begriff und der realen Platonischen Idee festhält und sie zum Beispiel auf das durch den Namen Leben und den Namen bewußtes Leben Bezeichnete anwendet, so erhält man für jeden der beiden Namen drei Bedeutungen. Im Aristotelischen Sinne bezeichnet das Leben eine bestimmte Wesensbeschaffenheit, die allem Leben, dem bewußten und dem unbewußten, zukommt. Das Leben als abstrakter Begriff ist ärmer an Inhalt als der Begriff des bewußten Lebens und ärmer an Sein als das wirkliche lebendige Einzelne. Im Platonischen Sinne ist Leben oder die Idee des Lebens eine Wirklichkeit, von welcher das bewußte Leben ein Teil ist, so daß die Idee des Lebens die Idee des bewußten Lebens ganz ir sich enthält und daher reicher an Inhalt und reicher an Sein ist als das bewußte Leben und als jedes einzelne Lebendige. In der dritten Bedeutung kann unter dem Leben alles das verstanden werden, was nur Leben hat, nicht bewußtes Leben. Nach dieser von Pseudo-Dionysios freilich nicht ausdrücklich vollzogenen Scheidung wird seine Kategorientafel der Wesen verständlich. Das Gute [1569] (das Eine oder Gott) erstreckt sich weiter als das Seiende, es umfaßt Seiendes und Nichtseiendes und geht über beides hinaus — das ist der göttliche Abgrund, der jeder Bestimmung spottet; der Name des Seienden erstreckt sich über das Seiende und darüber hinaus und ist weiter als das Leben, — denn er umfaßt alles Seiende mit Einschluß des Lebenden, hängt aber außerdem im schrankenlosen Gott und überschreitet insofern alles Seiende; so umfaßt auch jeder der Begriffe Leben, Empfindung, Erkenntnis alles dadurch Bezeichnete und geht darüber hinaus, nämlich insofern das dadurch bezeichnete Sein an dem höheren hängt und zuletzt in Gott;

und jeder erstreckt sich wegen des größeren Umfanges weiter als der folgende näher bestimmte. Wenn aber Pseudo-Dionysios sagt, höher als das bloß Seiende stehe das Empfindende, höher als dieses das Verständige, höher als dieses das Geistige, weil das von Gott reicherbegabte über das übrige erhaben sein müsse: so ist bei den inhaltlich ärmeren, also nach gewöhnlicher Auffassung logisch höheren Begriffen weder an den abstrakten Begriff im Aristotelischen Sinn, noch an die umfassende Wirklichkeit im Platonischen Sinne gedacht, sondern an die dritte Bedeutung des Namens, an den Rest von Wirklichkeit, der übrig bleibt, wenn man z. B. aus dem Bereich des Lebendigen das Bewußt-Lebendige weggenommen hat. Im Platonischen Sinne ist natürlich in der Reihe: Sein, Leben, Bewußtsein jedes vorangehende Glied von höheren metaphysischen Range, d. h. reicher an Sein und an Inhalt als jedes folgende. — Die himmlische Ordnung, ihre Zahl und Beschaffenheit, wie sie an und für sich ist, kennt Gott allein; sie ist wohl nicht zu zählen und nicht zu beschreiben [1570]. Die Theologie kann nur das zusammenstellen, was geoffenbart ist; so gelangt sie dazu, das geistige Reich in drei Triaden zu ordnen, die in absteigender Reihe folgende Namen haben [1571]: Cherubim, Seraphim, Throne; Herrschaften, Mächte, Gewalten; Fürstentümer, Erzengel, Engel. Diese Einteilung hat sich durchgesetzt. Die höchste Trias, die Gott nächste, ist am meisten von der göttlichen Glut durchdrungen. Jeder Rang ist für den tieferen der Vermittler des göttlichen Lichtes und der zu Gott hinaufhebenden Kraft. Die Charakteristik der einzelnen Ordnungen ist vielfach matt. Hervorgehoben sei, daß den Engeln als den letzten im Range die Leitung des Menschen anvertraut ist, allen Völkern Engel als Leiter vorstehen. Außer dem jüdischen Volke ist keinem eine Offenbarung zuteil geworden, daran sind aber nicht die Engel der übrigen Völker, sondern diese selbst schuld. Bloß die Ordnung der rein geistigen Wesen ist von Dionysios näher ausgeführt. Für alles andere beschränkt er sich auf einige Bemerkungen. Er unterscheidet die vernünftigen Wesen (Menschen), die bloß belebten, die leblosen, von denen die ersten an Gott teilhaben durch eine beschränkte Weisheit, die zweiten durch das Leben, die dritten durch das bloße Sein [1572]. Noch in dieser Beschränkung drücken die tieferen Geschöpfe doch in eigentümlicher Weise das

göttliche Wesen aus, so daß sie zu Symbolen des Göttlichen werden [1573]. Die Tiere, in denen die Triebe durch ihre Isoliertheit besonders deutlich hervortreten, versinnbildlichen die Macht und die verschiedenen Richtungen des göttlichen Willens sehr charakteristisch und werden deshalb in den heiligen Schriften gerne zur Verdeutlichung göttlicher Wesenszüge verwendet [1574]. Daß von den materiellen Dingen das Feuer als Symbol [1575] der Gottheit bevorzugt wird, ist leicht einzusehen; nach dem Feuer kommen die Stoffe aus strahlenden Farben. Aber noch das Dunkel malt die überhelle Finsternis der göttlichen Tiefe. So stehen die tieferen Regionen des Seins doch wieder dem göttlichen Wesen eigentümlich nahe, und was ihnen an Vollendung fehlt, kompensieren sie durch eine von keiner anderen Stufe erreichte Ausdruckskraft. Fruchtbar ist diese Art der Naturbetrachtung für die kirchliche Kunst geworden. Die hier noch latente Farbenphantasie strahlt in voller Kraft erst in den gotischen Glasfenstern, die Symbolik der Naturgestalten, als Äußerungen seelischer Typen, zieht sich durch die ganze christliche Kunst und drängt zu einer expressionistischen Plastik im hohen Zeitalter des romanischen und gotischen Stiles. Wirken hier gleich andre originale Kräfte nordischer Völker mit, so gebührt den Schriften des Pseudo-Dionysios als gedanklichen Äußerungen dieser Art, zu sehen, ein Wort der Würdigung. Sie ergänzen nach der Seite der Ästhetik die durch Augustinus' Abkehr von der Philokalie in den Gesamtbau der christlichen Gedanken gerissene Lücke. In welcher Reihenfolge die Seinsstufen aus Gott hervorgehen, berührt der Theologe nicht; er nimmt sie eben schon als bestehend an. Dagegen ist die Rückkehr wenigstens für einen Teil der Welt, für die Menschenseelen, von ihm durchgeführt. Sie geschieht in drei Graden: durch Reinigung, Erleuchtung, Vollendung, welche ist das Versinken in Gott. Zur Rückführung des Menschen hat Jesus, die Urgottheit selbst, die kirchliche Hierarchie gestiftet. Den Stufen der Rückkehr entsprechen die drei Stände der Kleriker: der reinigende der Diakone, der erleuchtende der Priester, der vollendende der Bischöfe, in entfernterer Weise die drei Sakramente der Taufe, der Kommunion und der Myronweihe, sowie die Klassen der hörenden Kirche: die Unvollkommenen, die Gemeindemitglieder, die Mönche [1576]. Jeder höhere Stand im Klerus vermag die Funk-

tionen der niederen auszuüben, aber nicht umgekehrt [1577]. Die Vollendung wieder wird auf zwei von Grund aus verschiedenen Wegen erreicht und einem dritten, der zwischen beiden liegt [1578]: dem geraden, der darin besteht, daß die Seele von der sie umgebenden Welt durch Abstraktion zur Anschauung oder vielleicht nur zum Begriff der göttlichen Einheit gelangt; der zentralen Bewegung, die darin besteht, daß die Seele sich in sich selbst zurückzieht und durch Konzentration ihrer höheren Kräfte der göttlichen Einheit unmittelbar teilhaftig wird; und einem zwischen beiden liegenden spiralförmigen, bei welchem die Seele die Außenwelt von immer höherem Standpunkt aus betrachtet, also in gleicher Weise beobachtend oder rezeptiv und intuitiv oder schöpferisch gestaltend sich ihr gegenüber verhält; es sind mit anderen Worten der Weg der Wissenschaft, der Weg der Ekstase und die Intuition. Das Ziel ist Versinken in Gottes Finsternis. Dann hören alle Bestimmungen auf, die Seele erkennt, daß Gott weder Seele noch Geist ist noch sie hat, daß er nicht Monas und nicht Trias ist, nicht Leben, Licht oder Kraft, nicht Ewigkeit oder Zeit, nicht Weisheit, Güte, Gottheit, nicht Geist, nicht Sohn, nicht Vater, nichts Seiendes, nichts Nichtseiendes, weder von einem Seienden erkannt noch es erkennend, nicht Licht, nicht Finsternis, nicht Irrtum, nicht Wahrheit, über jede Bejahung, jede Verneinung überschwänglich erhaben [1579]. Für das Problem des Bösen fehlt dem Theologen das Gefühl. Der Stufenbau der Wesen ist mit entzückten Augen gesehen, aber der Jammer der tieferen Welt nicht mitgefühlt. Rein dialektisch erklärt er das Böse für das Nichtseiende, das keine Sukstanz hat, weil es, für sich bestehend, sich gegen sich selbst richtete und sich zerstörte. Wenn es das nur wirklich täte. Ewige Höllenqualen scheint er anzunehmen, er spricht von den Lüsternen, die zu spät das heilige Leben preisen werden, wenn sie, jämmerlich aus dem Leben gerissen, ohne Hoffnung dahin irren [1580]. Auch die neuerliche Vereinigung mit dem Körper lehrt er der Überlieferung gemäß und verwirft vier Ansichten [1581], die Epikureische, daß mit dem Tode alles der Vernichtung anheimfalle, die gnostisch-Manichäische, daß die Verbindung mit dem Körper durch den Tod endgültig gelöst sei, die Platonisch-Pythagoräische der Seelenwanderung durch fremde Körper und die sinnlich-chiliastische von den leiblichen Genüssen

der Seligen. Die kirchliche Lehre allein wird auch dem Leibe gerecht, da sie ihn, den Mitkämpfer der Seele, auch der heiligen Vergeltung im Verein mit der Seele teilhaftig werden läßt.

Die Persönlichkeit und die Zeit des Verfassers sind gekennzeichnet durch die Gebiete, auf die sich sein Interesse richtet; es sind der Ausbau der Engellehre, die Deutung der heiligen Gottesnamen und des Kultes. Die große Vision des Hervorganges aus Gott ist, wie erwähnt, nur noch im Hintergrund, aber immerhin deutlich zu sehen. Im Vordergrunde steht die Rückkehr der Seele zu Gott, als eine sich noch immer ereignende Tatsache und geltende Forderung. Doch gilt sie nur in einem kleinen Bereich der Welt, für die Menschenseele, da die Seelenwanderung fehlt. Die Erlösung ist nichts anderes als eine Anweisung zur Rückkehr in Gott, eine Art Yogapraxis, und das große Werk des Erlösers ist die Gründung einer Anstalt, der Kirche, in der diese Praxis gepflegt wird.

IX. AUSKLANG

Das sechste, siebente und achte Jahrhundert sind gekennzeichnet durch Abschlüsse der geistigen und politischen Bewegungen des Abendlandes und der Christenheit, während von Arabien eine neue Völkerwanderung ausgeht, die über den größten Teil der hellenisierten griechischen Gebiete des Weltreiches, aber auch nach Ost und West darüber hinausflutet. In den Beginn des sechsten Jahrhunderts fällt die Friedenszeit des Theoderich. So wie er durch Gesetze die römischen Kunstwerke schützte, so waren Boethius und namentlich Cassiodor, der zweite der Enzyklopädisten, mit Erfolg bestrebt, die antike Wissenschaft und Philosophie, sowie den antiken Schulbetrieb zu bewahren. Ihr Zeitgenosse, der hl. Benedikt von Nursia, der ehrwürdige Erzieher des germanischen Nordens, hat durch seinen Orden dafür gesorgt, daß die erhaltende Sorgfalt dieser Männer lebendig blieb. Im Osten des Reiches blühte im 5. und 6. Jahrhundert eine christliche Schule zu Gaza, vertreten durch Prokopios und Aineias (etwa 465 bis 528). Dieser und des Prokopios Bruder Zacharias von Mytilene bekämpften neuplatonische Anschauungen über Seelenwanderung und Weltewigkeit. Ihr Zeitgenosse Johannes Philoponos, gleichfalls ein Bestreiter dieses neuplatonischen Dogmas, bearbeitete wenig glücklich die Trinitätslehre mit Hilfe Aristotelischer Begriffe und wurde von dem scharfsinnigen Leontios von Byzanz widerlegt, der neue Begriffe schuf und zwar nicht den Aristotelismus kongenial aufnahm, aber doch Aristotelischer Dialektik auch seinerseits zugänglich war, so daß man von einem Vordringen dieser Denkweise als einem bezeichnenden Zuge der Zeit wohl sprechen kann. 529 schloß Justinian die heidnischen Schulen in Athen; die letzten Philosophen wanderten nach Persien aus, wo sie Chosroes I. Nuschirwan (532—579) freundlich aufnahm. Das byzantinische Wesen erreichte seinen Gipfel unter Justinian (527—565), der die Reiche

der Wandalen (634) und der Ostgoten (555) zerstörte und Italien und Nordafrika dem byzantinischen Reiche einverleibte. Aber Spanien, Gallien und Britannien blieben dem Kaiserreich verloren, von Gallien dehnten die Franken ihre Herrschaft über Burgund und Thüringen aus, auch die Kämpfe des Kaisers gegen Chosroes waren nicht immer glücklich. Die römische Rechtsentwicklung kam zu einer Art Abschluß im Codex Justinianus (529), den Pandekten (533) und dem Lehrbuch des Institutionen, der Baustil der Zeit in seinem höchsten Werke, der Sophienkirche (vollendet 537). Die letzte germanische Welle führte die Langobarden unter Albuin (König von 566 bis 573) im Jahre 569 nach Italien; ihnen gelang hier eine germanische Reichsgründung von längerer Dauer. Das siebente Jahrhundert brachte die Sturmflut des Islam, aufgepeitscht durch Muhammed (etwa 570—632). Die Legitimation des Propheten war ebenso wie die des Manes die christliche Lehre von dem erwarteten Tröster. Der monophysitische Streit hatte ein Nachspiel. Um dem von äußeren Gefahren umbrandeten Reich den religiösen Frieden zu schenken, bemühte sich Kaiser Herakleios (610—641), die Monophysiten durch die abgeschwächte Formel zu versöhnen, daß in Christus zwar zwei Naturen, aber ein gottmenschlicher Wille sei. Auch dieser Versuch scheiterte, denn bei genauerer Prüfung zeigte sich, daß Einheit des Willens ohne Einheit der Natur nicht gedacht werden könne. 638 und 642 gingen Syrien und Ägypten, die Hauptsitze der Monophysiten, an die Araber verloren. Die Synode von Konstantinopel stellte 680 fest, daß in Christus zwei Naturen und zwei Willen untrennbar verbunden und daß der menschliche Wille dem göttlichen untertan sei.

Immer spärlicher werden die Namen der als Denker bedeutenden Männer: die Arbeit dieser Menschenalter ist auf den Ausbau der neugegründeten Staaten gerichtet. Der Generation des Mohammed gehört Isidor von Sevilla an (etwa von 560 bis 636), der durch seine Enzyklopädie das für Spanien leistete, was Boethius und Cassiodor hundert Jahre vorher für Italien getan hatten. In der Mitte des Jahrhunderts wirkte der größte Dogmatiker der griechischen Kirche, Maximos der Bekenner (580—662), als Bekämpfer des Monotheletismus hingerichtet. In diesem Theologen, der größer ist als der Pseudo-Dionysios, glüht noch einmal

die griechische Vergottungslehre mit einer Kraft auf, die an die schöpferische Zeit erinnert. Er ist der Lehrer des schwächeren Johannes von Damaskus, und insofern er die Vision von der Entfaltung und der Rückkehr wiederum mit dem ganzen Welt- und Geschichtsprozeß verbunden hat, auch der unmittelbare Vorgänger des Johannes Skottus Eriugena.

Im achten Jahrhundert schrieb der letzte große Theologe der Griechen, Johannes von Damaskus, mit dem die Patristik endet und die Scholastik beginnt. Die Angelsachsen Beda (674—735) und Alkuin (735—804) gehören durch den Kulturkreis, in dem sie lehrten, in die Geschichte der nordischen Philosophie des Mittelalters, der im besonderen Sinne so genannten Scholastik. —

Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius [1582], geboren zu Rom 480 aus vornehmer Familie, gebildet zu Rom oder nach anderen Nachrichten zu Athen, wurde 510 von Theoderich zum Konsul ernannt, aber später des Verrates an Byzanz verdächtigt und 527 zu Pavia ohne regelrechtes Verfahren hingerichtet. In der Gefangenschaft schrieb er die durch das ganze Mittelalter berühmte Trostschrift Consolationes philosophiae. Noch wirksamer waren seine logischen Werke. Sie erst vermittelten dem Abendlande die genaue Kenntnis der Aristotelischen Logik. Er übersetzte die Analytiken, die Topik, die sophistischen Beweise, das Buch *Περὶ ἑρμηνείας* des Aristoteles, die Isagoge des Porphyrios, kommentierte die beiden letztgenannten Schriften und verfaßte Abhandlungen über die Kategorien, die Schlußlehre und die Begriffslehre. Er wollte in diesen Büchern lediglich das Überlieferte deutlich auseinandersetzen. Persönlich ist nur die aus einem Gemütsbedürfnis geborene letzte Schrift über die Tröstungen der Philosophie, ein Gespräch zwischen der tröstenden Göttin Philosophie und dem von Sorgen und Zweifeln gequälten Gefangenen. Die aus Prosa und Poesie gemischte Form ist von wohltätiger Ruhe und Klarheit. Im traurigen Kerker erscheint die ruhigschöne Göttin und richtet den Verlassenen durch die Hauptfrage auf, ob er denn nicht an Gott als Ursache und Ziel alles Geschehens glaube [1583]. Das bejaht er, aber der Wechsel des Schicksals sei doch schwer zu tragen. Indes habe ja der Mensch vom Schicksal nichts zu fordern [1584]; das Glück sei nie rein, das Unglück nie hoff-

nungslos [1585]. Glück und Unglück liegen im Charakter des Menschen selbst. Tiefer schürft die Untersuchung; aus dem relativen Charakter alles Zeitlichen läßt ihn die Göttin auf das an sich Gute, die Gottheit schließen. Alle Wesen streben nach Sein, nach Erhaltung. Die Bäume scheinen sich förmlich an die Erde zu klammern, mit wahrem Eifer wacht die Natur über die Sicherung des Nachwuchses [1586]; dieses Streben ist eine Form des Strebens nach dem Einen, nach dem Guten. Sowohl die logische Untersuchung wie der Blick auf die Natur zeigen, daß Gott Ziel der Schöpfung ist und alles zum Guten angelegt hat [1587]. Der Gute ist darum an und für sich stark und glücklich, der Böse an und für sich machtlos und unglücklich. Die Guten sind bestimmt, Götter zu werden [1588]; die Bösen erwartet im Jenseits Strafe, manche eine lindere, die zur Reinigung dient, manche eine härtere; doch darüber sieht der Philosoph hinweg, es genügt ihm, das innere Wesen des Guten und des Bösen durchschaut zu haben [1589]. — Die bisher mehr vorbereitende Unterredung wird bekrönt durch eine alles zusammenfassende Untersuchung über Ewigkeit und Zeit, Vorsehung und Freiheit [1590]. Nach dem bereits Gesagten erhält alles, was geschieht, Ursache, Reihenfolge und Form aus dem göttlichen Geiste. Dieser läßt das, was er in seiner Einfachheit beisammen vor sich hat, in der Zeit sich entfalten. Vorsehung heißt dieser Vorgang in Hinsicht auf die Reinheit und Einheit des göttlichen Geistes; Schicksal, insofern er auf die mannigfach bewegte Welt bezogen wird. Die Vorsehung übt Gott selbst aus, das Schicksal verwalten dienende Geister, Seelen, die Natur, die Himmelskörper, Engel, Dämonen. Was dem Schicksal unterstellt ist, ist auch der Vorsehung unterstellt, aber nicht umgekehrt. Was dem Menschen, der nur ein Stück der Reihe überblickt, wirr zu sein scheint, ist doch von einer göttlichen Einheit aus geordnet. Gott sieht von seiner hohen Warte, was einem jeden paßt [1591]. Der Weise erkennt, daß jedes Schicksal gut ist, und wird es gleichmäßig ertragen. Sehr klar ist die begriffliche Unterscheidung von Zeit und Ewigkeit [1592]. Was in der Zeit lebt, rückt aus der Vergangenheit in die Gegenwart, von dieser in die Zukunft. Das Gestern ist schon verloren, das Morgen noch nicht erreicht, das Heute ein beweglicher Augenblick. Ewigkeit dagegen ist der Besitz des grenzenlosen Lebens in Einem. Es ist falsch, wenn einige

glauben, eine anfangs- und endlose Welt sei darum schon mit dem Schöpfer gleichewig. Ewigkeit ist Gegenwart und Ruhe; Anfangs- und Endlosigkeit der bewegten Welt ist eben unbegrenzte Bewegung durch die Zeit hin. Wenn man einen Weltenanfang annimmt, so ist Gott nicht älter als die Welt durch die Menge der Zeit, sondern sowohl einer zeitlich begrenzten wie einer zeitlich unbegrenzten Welt gegenüber ist Gott älter durch seine einfache Natur. Boethius entscheidet sich schließlich für die Anfangs- und Endlosigkeit der Welt, weil dann die Zeit ein besseres Abbild der Ewigkeit sei. Die Ewigkeit selbst nämlich ist durch etwas Geschaffenes nicht zu erreichen. Die zeitliche Bewegung kann die Fülle des Ewigen nur in einer unendlichen Reihe entfalten; das ist die eine Form, in welcher die Zeit die Ewigkeit nachbildet; außerdem drückt die Zeit das Urbild noch dadurch aus, daß auch in ihr das einzig Wirkliche Gegenwart ist. Da die Zeit, sagt Boethius [1593], die ganze Fülle des göttlichen Lebens nicht besitzen kann, so schmiegt sie sich wenigstens an die, wenn auch ärmliche Gegenwart des Augenblicks an, welche Gegenwart insofern ein Bild der Ewigkeit in sich hat, als sie allem, dem sie zuteil wird, wenigstens das gewährt, daß es zu sein scheint. — Diese Stelle setzt Platonische, Aristotelische, gewisse gnostische, Augustinische Gedanken fort und schließt sie gut ab. Platonisch ist die Formel: Zeit ein bewegtes Bild der Ewigkeit; Aristoteles wußte, daß das Unveränderliche außerhalb der Zeit liege; Gnostiker aus der Schule Valentins hatten gelehrt, daß der Weltschöpfer durch den unendlichen Raum und die unendlichen Zeit stürme, vergeblich bemüht, das Ewige zu erreichen; Augustinus hatte den Unterschied zwischen dem ruhenden Heute der Ewigkeit und dem Wechsel der Zeit klar auseinandergesetzt und auch das Bild von der Warte der Ewigkeit gebraucht. Aber die Abhandlung des Boethius ist doch wegen ihrer Ausgeglichenheit wertvoll. Augustinus hat nicht untersucht, ob eine unendliche Zeit der Welt mit der Ewigkeit Gottes vereinbar sei. In seiner Ungeduld, die ewige Wiederkehr abzulehnen, kommt er gar nicht dazu, die Möglichkeit des Gedankens zu prüfen. Boethius hat das getan und die Unendlichkeit der Zeit als die angemessene Lösung hingestellt. Seine klare Auseinandersetzung dürfte Thomas von Aquin, welcher des Boethius Definition von der Ewigkeit mit Beifall anführt, veranlaßt

haben, zuzugeben, daß die Zeitlichkeit der Schöpfung durch philosophische Erwägungen bis zu einem gewissen Grade wahrscheinlich gemacht, aber nicht bewiesen werden könne [1592a]. Überlegen aber ist Augustinus durch die größere erkenntnistheoretische Annäherung an den Sachverhalt. Er läßt nämlich die Seelen selbst durch Gottes Heute hindurchgehen, so daß das Jetzt in den Seelen zustande kommt, indem die zugleich bestehenden Wirklichkeiten des ewigen Lebens der Reihe nach aufglühen, während bei Boethius die Zeit in nicht näher bestimmter Weise dem ärmlichen Jetzt sich anschmiegt. — Gott sieht demnach die Zukunft nicht vorher, sondern er schaut von einem erhabenen Gipfel hinaus auf die vor ihm ausgebreiteten koexistenten Zeiten [1593]. Gibt es aber dann noch Freiheit? Denn es entfaltet sich doch notwendig in der Zeit, was Gott gegenwärtig sieht und zwar in der Reihenfolge, in der Gott es angeordnet sieht. Allein es ist zu unterscheiden zwischen der inneren Notwendigkeit und der äußeren; die äußere besteht auf jeden Fall; sie hindert aber nicht, daß zugleich mit ihr innere Freiheit einhergehe. Gott sieht vor sich, wie der Mensch sich an dieser Stelle der Zeit entschließt; trotzdem entscheidet der Mensch frei. Gottes Voraussehen hat zum Inhalt nicht nur die Tatsache der Handlung, sondern auch ihr Hervorgehen aus dem Willen eines Menschen [1593a]. Es sind demnach im Sinne des Boethius zwei Abhängigkeiten zu konstruieren: die der aufeinanderfolgenden Ereignisse, die nichts anderes ist als deren Entfaltung überhaupt, ihre Zerstäubung in eine Reihe und zwar in eine Reihe von bestimmter Richtung, dann noch die Abhängigkeit einzelner Glieder dieser Reihe von einzelnen Willenszentren, von den Seelen, welche Quellen von Kausalität sind und als Quellen frei. Wie verhalten sie sich zu Gott? Danach hat Boethius nicht gefragt. Hinter der symbolisch konstruierten Welt der ewigen Dinge, die nach Analogie einer Erscheinungswelt vorgestellt sind, taucht eine weitere metaphysische Welt auf, die der Seelen. Augustinus hat auch hier das Problem tiefer erfaßt. Gott wirkt in der Seele, erfüllt sie; sie ist nicht außer ihm. Augustinus hätte aus dieser Einsicht ebensogut die höchste Freiheit folgern können, wie die völlige Unfreiheit. Die innerhalb der Begriffe vollzogene scharfe Trennung zwischen Gott und Geschöpf und der in der eigenen Seele erlebte Riß zwischen dem Zustand der

Gottverlassenheit und der Gottesnähe veranlaßten ihn, das Wirken Gottes in der Seele nicht aus der Urverwandtschaft der Seele mit Gott abzuleiten. Aber das ist persönliche und zeitliche Zufälligkeit.

Es ist umstritten, ob Boethius Christ war und ob mehrere ihm von der Überlieferung zugeschriebene theologische Bücher über die Dreifaltigkeit von ihm wirklich verfaßt sind. Die Tradition verläßt er zwar durch seine Lehre von der anfangs- und endlosen Welt, aber es liegt ihm sehr ferne, Gott in den Weltprozeß hereinzuziehen; seine Scheidung von Ewigkeit und Zeit ist kräftig genug und die Anlehnung an Augustinus trotz seiner abweichenden Lehre klar. Auch scheint er die Persönlichkeit Gottes doch deutlicher herauszuarbeiten als ein Neuplatoniker täte, für den Gott fast immer das überpersönliche Eine ist. Es besteht deshalb kein ernsthafter Grund, die Überlieferung fallen zu lassen, daß Boethius Christ war.

Cassiodorius (Cassiodorus) Senator[1594], geboren um 477 zu Scylacium (Squillace) südlich von Kroton, aus angesehener Familie, war unter Theoderich und seinen Nachfolgern bis 538 Geheimschreiber am ostgotischen Hofe, bestrebt zwischen Goten und Römern zu vermitteln. Die erhaltenen Staatsschriften, die er im Auftrag der Herrscher verfaßte, sind für die Geschichte der Goten und der Zeit außerordentlich wichtig. Seine auf Veranlassung des Theoderich verfaßte Weltchronik reicht bis 513. Von seiner Geschichte der Ostgoten besitzen wir den Auszug des Jordanes. Mit 70 Jahren zog er sich in das Kloster Vivarium (Vivarese bei Squillace) zurück und starb nicht vor 562. Um die Erhaltung der antiken Literatur durch Abschriften hat er sich verdient gemacht wie nur wenige. Ins Gebiet der Philosophie gehören die Institutiones divinarum et saecularium rerum, von denen das erste Buch eine Einführung in die Theologie enthält, das zweite kurz die sieben freien Künste darstellt, sowie eine Schrift über die Seele.

Die Seelen der Tiere, lehrt er in dieser Abhandlung, liegen im Blute[1595], nur die des Menschen ist eine geistige Substanz, von Gott geschaffen, Ebenbild Gottes, aber nicht Teil Gottes, denn sie ist leidensfähig und veränderlich[1596]. Im Unterschiede vom Körperlichen, welches, in drei Dimensionen ausgebreitet, feste Grenzen hat und an jeder Stelle nur mit einem seiner Teile sich befindet, ist die Seele dem

Leibe allüberall eingepflanzt und empfindet überall, aber nicht gleich stark. Ihre höchste Leistung ist die Vernunft, d. h. die Fähigkeit, vom Bekannten zum Unbekannten zu gelangen, ein kostbares göttliches Geschenk, dem wir alle unsere Bildung verdanken. Für die Unsterblichkeit der Seele haben die weltlichen Weisen vier Argumente vorgebracht: 1. weil sie belebt und die Wurzel des Lebens in sich hat; 2. weil sie einfach ist; 3. weil sie nicht einmal durch das ihr adäquate Übel, das sittliche Böse, zerstört wird; 4. weil sie sich selbst bewegt. Das wichtigste Argument ist dem Cassiodor ihre Gottebenbildlichkeit. Sie hat keine räumliche Gestalt, keine Quantität, aber auch keine Qualität, sagt Cassiodor abweichend von Claudian. Ausgestattet ist sie mit natürlichen und sittlichen Tugenden; diese sind Gerechtigkeit, Klugheit, Tapferkeit, Mäßigkeit, zu jenen gehören die verschiedenen vitalen Funktionen [1597], die Anlagen zum Wahrnehmen und zum Denken. Der Umstand, daß das Bewußtsein vom Gehirn abhängt, macht es dem Autor wahrscheinlicher, daß die Seele im Gehirn sitze [1598] als im Herzen. — Der erste Mensch war glücklich, frei, von unverletztem Urteil; durch die Sünde verlor er viele hohe Gaben, zum Beispiel das Voraussehen der Zukunft aus dem Naturverlauf [1599]. Die Verbindung von Leib und Seele erinnert den Verfasser an das Verhältnis des Alten zum Neuen Testamente [1600]. Vom Leibe und von der Fortpflanzung spricht Cassiodor mit Achtung [1601], ferne liegt ihm jeder Rest platonisierender Herabsetzung, der sich noch bei den sonst so harmonischen Kappadokiern findet. Vielleicht hat hier auch Augustinus nachgewirkt. Für das Persönlichkeitsideal bezeichnend sind die nicht ganz ohne Platon zustande gekommenen Schilderungen am Schluß des Werkes; da steht auf der einen Seite der böse Mensch, bestraft in seiner Pracht und seiner Lust, geängstigt, besorgt um das Gerede der Menschen [1602], auf der anderen der Gute, stets heiteren und ruhigen Angesichtes, kräftig in seiner Magerkeit, geschmückt durch seine bleiche Farbe, ehrwürdig durch den herabwallenden Bart, obwohl ungeputzt, durchaus sauber [1603]. — In seinem Grundriß der freien Künste unterscheidet Cassiodor die drei redenden: Grammatik, Rhetorik, Dialektik, und die vier realen Wissenschaften: Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie. Er beabsichtigt hier und sonst, nur ein Gerippe der Hauptbegriffe zu geben und ver-

weist häufig auf diejenigen Schriftsteller, die ausführlicher darüber gesprochen haben. Gerne beginnt er mit einer Worterklärung. An die Spitze der Dialektik, für deren Einzelheiten er den Leser an Boethius weist, stellt er eine Einteilung der Philosophie nach Aristoteles, behandelt hierauf die höchsten Gattungsbegriffe nach der Isagoge des Porphyrios, dann die Kategorienlehre nach Aristoteles, die Lehre vom Urteil nach der Schrift *Περὶ ἑρμηνείας* des Stagiriten, endlich die Lehre vom Schluß und von den Fehlschlüssen. In der Logik führt er unter den unentschiedenen Sätzen als Beispiel an, wie man die Anfangslosigkeit der Zeit beweisen könne [1604]. Vielleicht wirkt hier die scharfsinnige Abhandlung in der Trostschrift des Boethius nach. An der Astronomie schätzt er ihre erhebende Wirkung auf das Gemüt. Die freien Künste sind zur Gotteserkenntnis und zum Schriftverständnis nützlich, aber nicht notwendig [1605].

Aineias und Prokopios von Gaza [1606] waren Schüler des Neuplatonikers Hierokles (um 530), eines Schülers des Proklos (410—485). Das dem Prokop, den wir als tüchtigen Exegeten durch zahlreiche erhaltene Schriften kennen, zugeschriebene Fragment einer Auseinandersetzung mit Proklos [1607] gehört wahrscheinlich dem Nikolaus von Methone, einem Theologen des 12. Jahrhunderts, an. Dem Dialog des Aineias über die Unsterblichkeit der Seele (geschrieben vor 534) [1608] nach Form und Inhalt nahe verwandt ist der Dialog des Zacharias, Bischofs von Mytilene (nachweislich seit 536), eines Bruders des Prokop, gegen die Ewigkeit der Welt. Die Themen der Erörterungen sind in beiden Dialogen rein philosophisch: Gott, Welt, Seele, Zeit und Ewigkeit, die Argumente der neu- und altplatonischen Überlieferung entnommen. Nur gelegentlich finden sich spezifisch christliche Fragestellungen und Beweise. Man merkt die Tendenz, entgegenstehende neuplatonische Lehren durch altplatonische zu widerlegen, wie denn auch in der Form des Dialogs sich eine Vorliebe für den alten Platonismus bekundet. Gegen die Seelenwanderungslehre wendet Aineias [1609] durch den Mund des Syrers Axitheos zunächst die Widersprüche zwischen ihren Verkündern ein. Ursache der Verkörperung ist nach Heraklit die Herrschbegier, nach Empedokles, Pythagoras und Platon der vorzeitliche Sündenfall, für den die Seele in diesem Leben ge-

straft wird. Gäbe es so etwas wie Präexistenz, so müßte man sich dessen entsinnen; angebliche Beweise dafür, so den Bericht des Wundererzählers Hierokles von dem geliebten Knaben, der sich plötzlich erinnert, daß an derselben Stelle sich in seinem früheren Leben sein damaliger Liebhaber ermordet habe, fertigt er spöttisch ab. Die Tierverkörperung vollends ist unerträglich und gewährleistet das sittliche Ziel einer Läuterung nicht, weil sie die Seele immer tiefer und unrettbar in Sünde und Schuld hineinreißt. Der Verteidiger des Heidentums Theophrast meint, es kläre sich das menschliche Schicksal, wenn man sein verwirrendes Gewebe als die Nachwirkung vorirdischer Verhängnisse auffasse, Gott werde entlastet. Dagegen Axitheos: Für den Guten gebe es kein Übel, aus Übeln entstehe auch oft Gutes, der Mensch sei zwar das höchste der körperlichen Wesen, aber das tiefste der geistigen, deshalb mit jenen Begierden und Trieben ausgestattet, die zum Leben notwendig sind. Gott sei dadurch entlastet, daß der Mensch um seiner Würde willen frei sei und Gott auch das Ungeordnete einer Ordnung einfügen könne. Der Weise hätte wahrhaftig mit einem Leben genug. — Warum schafft Gott immer neue Seelen? Damit der Mensch daraus, daß Gott noch immer schafft, erkenne, daß er auch alles andere geschaffen habe, und nicht in Naturvergötterung gerate. Wenn aber die Seele einen zeitlichen Anfang hat, dann scheint sie auch ein Ende haben zu müssen. Das folgt nicht, Gott will eben, daß die vernünftigen Naturen unsterblich seien. Übrigens habe auch Platon manches gegen die Seelenwanderung gelehrt, wiederholt spreche er von ewigen Freuden und ewigen Qualen im Jenseits. Am Schluß wird die Frage nach dem Bestand der Welt etwas abrupt herangezogen und rasch erledigt. Schön ist hier das Lob der Vergänglichkeit der Zeit, welche die von Gott geplanten Schönheiten der Reihe nach offenbare. Die Welt ist vergänglich, aber nicht absolut und für immer. Dem künftigen, verklärten Zustand des Menschen wird eine umgeschaffene, verklärte Welt von dauerndem Bestande entsprechen. Die Auferstehung der Leiber konstruiert der Verfasser mit Aristotelischen Formen. Da die Seele Form des Leibes ist, so kann sie sich den Leib aus der an sich indifferenten Materie wieder bilden. Der so entstandene Leib wird wirklich ihr eigener individueller Leib sein. Vorausgesetzt ist dabei, daß die

Formen individuell sind, d. h. das Prinzip der Individuation in sich tragen, was freilich Aristoteles wiederholt geleugnet hat.

Mit der hier nur flüchtig gestreiften Frage nach der Weltdauer beschäftigt sich ausführlich der in Gedankenführung und Komposition überlegene Dialog des Zacharias über die Ewigkeit der Welt [1610]. Er besteht aus vier Unterredungen, von denen drei zwischen einem christlichen Hörer, wohl dem Verfasser selbst, und Ammonios, dem Schüler des Proklos, und Gessios, einem Arzt und Schüler des Ammonios, stattfanden — diese drei Gespräche erörtern allgemeine Probleme der Philosophie mit rationellen Gründen ohne Berufung auf den Glauben, wie der christliche Unterredner ausdrücklich feststellt —, das letzte zwischen Zacharias und einem Glaubensgenossen über spezifisch christliche Probleme. Die neuplatonische Position des Ammonios und Gessios lautet: Die Welt ist schön, darum wird Gott sie nicht auflösen. Gott ist gut, darum hat er seit je geschaffen. Was hätte Gott veranlaßt, erst zu einem bestimmten Zeitpunkte zu schaffen und nicht früher? Also schafft er seit Ewigkeit. Die Welt ist ewig, weil ihre wirkende Ursache ewig ist. Dagegen der Christ: Nach diesen Axiomen wäre der Untergang von guten Menschen mit der Güte des Schöpfers unvereinbar, und doch sind Sokrates und Platon gestorben. Es ist nicht nötig, daß das Werk mit dem ewigen Schöpfer seit Ewigkeit zusammen bestehe. Gott ist auch dann seit je Schöpfer, wenn er den Begriff der Schöpfung seit je in sich trug. Gesetzt eine aktuell ewige Schöpfung: wenn Gott noch immer schafft, dann hat er am Anfang Unvollendetes gebildet; wenn das aber nicht zutrifft, sondern die Schöpfung vollendet ist, dann wird auch der Neuplatoniker zugeben, daß der gute Gott nicht immer schaffen müsse. Wird das Verhältnis von Gott und Welt so vorgestellt wie das von Körper und Schatten, die Welt als ewige Begleiterscheinung Gottes, dann ist die Welt nicht mehr eine Schöpfung, d. h. ein von Gottes Willen abhängiges Wesen, denn der Schatten hängt nicht von unserem Willen ab, sondern von der Sonne; wo ist aber die über Gott stehende geistige Sonne? Ammonios unternimmt darauf, die Ewigkeit der Welt aus dem Begriff der Zeit zu erweisen. Zeit ist Maß der Bewegung. Wäre die Zeit entstanden, so könnte sie wieder nur in einer Zeit entstan-

den sein, also setzt jede Zeit bereits eine vorhergehende Zeit voraus. Der Christ leugnet die erste Annahme. Weltall und Zeit sind nicht in der Zeit entstanden, sondern in der Ewigkeit (die hier vorgestellt ist als eine einhüllende Größe). Das Augustinische Argument, daß Zeit und Ewigkeit völlig inkommensurabel sind, hat also auf die Griechen noch nicht gewirkt. Man darf auch nicht fragen, was Gott tat, als er allein war, für wen er damals Gott war: denn Gott ist nicht für andere da, er ist sich selbst genug; er ist völlig frei und hat die Welt hervorgebracht, als es ihm für die Geschöpfe gut schien, — worunter man sich freilich nichts vorstellen kann. Platon nimmt eine ewige Materie an. Aber daß Gott durch Ewigkeit von einem konfusen Stoff begleitet war, erscheint dem Christen doch ein peinlicher Gedanke. Der Begriff der ewigen Schöpfung ist mit einem inneren Widerspruch behaftet. Wesen, die zugleich sind, können nicht durch die Relation von Ursache und Wirkung verbunden sein. Wenn Gott Urheber der Welt ist, so ist die Welt nicht ewig, soll sie das sein, dann ist Gott nicht Urheber ihrer Substanz. Es gibt freilich eine überzeitliche Produktion Gottes, das ist die Erzeugung des Sohnes aus dem Vater. Die Welt ist auflöslich, weil sie aus Teilen besteht, aber nicht zur endgültigen Vernichtung, sondern zur Umschaffung bestimmt. Gott hat die Welt — so führt Zacharias in der vierten Unterredung näher aus — den künftigen Bewohnern angemessen gestaltet, vergänglich für die Sterblichen, unvergänglich für die Verklärten. Er schuf die Welt vergänglich, weil er die Sünde voraussah und es für das Übel so besser war. Er hat aber den Menschen trotz des vorausgesehenen Unheils dennoch frei geschaffen, weil nur dies der Würde des Menschen geziemte. Die Auferstehung der Leiber enthält keine besonderen Denkschwierigkeiten, denn die Leiber bestehen ja aus den vier Elementen, die, wie zum erstenmal, so auch zum zweitenmal vereinigt werden können.

Diese beiden Schriften wollen nicht nur den alten Platonismus in Form und Gedanken fortsetzen, sondern auch die apologetische Problemstellung, das Christentum als Vernunftreligion zu erweisen. Im Vordergrund der Diskussion stehen die allgemeinsten Lehren des christlichen Weltbildes: ewiger Prozeß in Gott, Transzendenz Gottes der Welt gegenüber, die Welt als Schöpfung, nicht Begleiter-

scheinung Gottes, die Zeit beschränkt, jede Seele für ein einmaliges Erdendasein geschaffen, kein Schicksal, das die Seele aus einem Vorleben mitbrächte, der Mensch frei, die Seele einseitig ewig; alle diese Lehren werden mit philosophischen Gründen erwiesen und stellen sich als besser fundiert heraus denn die entgegenstehenden heidnischen Thesen. Es gibt ferner zwei Weltzustände, die Seelen als Formen der Leiber werden die ihnen zugehörigen Leiber einst neugestalten; dies sind zwei christliche Glaubensstücke, in denen die Logik des Christentums keine geringere ist als die des Heidentums; alles in allem ist die größere Vernünftigkeit auf Seite der christlichen Lehre.

Gegen Proklos und die Lehre von der Ewigkeit der Welt schrieb auch Johannes aus Alexandrien, wegen seines Fleißes Philoponos genannt, ein jüngerer Zeitgenosse des Aineias und Prokopios. Er räumte dem Aristotelismus größeren Einfluß ein als irgendein christlicher Zeitgenosse [1611]. — Das um 529 verfaßte kosmologische Werk in 18 Büchern geht von dem Axiom aus, daß die Welt, wenn sie gleich ewig mit Gott wäre, ihm auch gleich sein müßte. Das aber ist undenkbar, denn die Welt ist in allen ihren Teilen veränderlich, Gott unveränderlich. Die Welt als Wirkung kann nicht gleich ewig sein mit Gott, der Ursache; nicht aus Neid hat Gott der Welt die Ewigkeit entzogen, sondern diese Inferiorität der Welt liegt in der Natur der Sache. Nun könnte man sich auf den Grundsatz des Aristoteles berufen, daß alles Werden eine Materie voraussetze, diese selbst also nicht geworden sein könne, weil man sonst ins Unendliche zurückgehen müßte. Indes der angeführte Satz gilt nicht allgemein, sondern nur für das Werden körperlicher Wesen; es gibt aber auch ein Werden in immateriellen Wesen, z. B. in der Seele; ferner kann auch die Materie der Körper nicht ewig sein, weil man sonst auf zwei erste Ursachen käme, die erste Ursache aber nur eine sein kann. Also ist die Materie eine Schöpfung der ersten Ursache, nicht ewig, sondern hat in der Zeit begonnen. Wie man sieht, ist ihm der radikale Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen dem sich verändernden und dem stehenden Jetzt nicht geläufig, er stellt sich die Ewigkeit doch als anfangs- und endlose Reihe vor, vermag also nicht reine Ewigkeit und unendliche Zeitreihe auseinanderzuhalten; sein römischer Zeitgenosse

Boethius, der bei voller Wahrung des Unterschiedes der beiden Seinsweisen die Denkbarkeit der Zeitentfaltung in eine unendliche Reihe bewies, war hierin an Einsicht reicher. Nur der Idee nach ist die Welt ewig, aber die Idee ist dem Aristoteliker nichts für sich, sondern nur im göttlichen Gedanken Bestehendes. Durch die Schöpfung der Dinge in der Zeit wird Gott nicht verändert; denn indem Gott schafft, geht er nicht von der Potenz zum Akt über, weil es eine solche Unterscheidung in Gott nicht gibt. Johannes merkt nicht, daß, wenn man den kategorienlosen Gott seit Ewigkeit denken und in der Zeit schaffen lassen, seine Erhabenheit aber durch Leugnung des Unterschiedes von Potenz und Akt ausdrücken will, man eigentlich doch die Phantasie dazu einlädt, sich die Entfaltung einer anfangs- und endlosen Zeit vorzustellen; will man das abwehren, so ist es schon besser, auf der völligen Inkommensurabilität von Zeit und Ewigkeit zu beharren und an den Gottesbegriff etwas wie Potenz und Akt auch nicht im Gleichnis heranzubringen.— Johannes hat mit Aristotelischen Begriffen über die Verfassung des Seienden auch die Trinitätslehre und die Christologie behandelt und gelangt zu einer Drei-Götter- und Ein-Natur-Lehre. Sein Gedankengang ist uns durch ein Fragment bei Johannes aus Damaskus[1612] überliefert. Die Kirche lehrt, sagt Philoponos, Natur oder Wesen, Usia, sei der gemeinsame Begriff, Hypostase oder Person aber sei die individuelle Existenz, die Determination durch jene Merkmale, welche das Einzelwesen konstituieren, das was Aristoteles Atomon, Individuum, nenne. Die Natur oder das allgemeine Wesen läßt sich nun doppelt betrachten, nämlich an und für sich, losgelöst von dem Einzelnen, in dem es vorkommt (einigermaßen, aber nicht ganz entsprechend dem, was die Scholastiker später *universale post rem* nannten), und existierend in den Einzelwesen, insofern es in jedem von diesen eine Sonderexistenz annimmt (das *universale in re* der Scholastiker). In der ersten Bedeutung[1613] spreche die Kirche von Einer Gottheit (die demnach zu einer bloßen begrifflichen Abstraktion wird) in drei Personen (die also drei real existierende vollpersönliche oder individuierte Götter werden); in der zweiten Bedeutung (also im Sinne der in je einem Individuum enthaltenen Natur) von einer göttlichen und einer menschlichen Natur in Jesus Christus; hier sei offenbar nicht die

gemeinsame Natur und auch nicht die durch Häufung von Merkmalen individuierte Natur gemeint; denn Jesus Christus habe ja nur die Gottheit, die im Logos ist, nicht die allgemeine, die auch im Vater ist, weil sonst der Vater mit inkarniert wäre; er habe auch in analoger Weise nicht die Menschennatur, die in allen Menschen ist, weil er ja sonst in allen Menschen inkarniert wäre; Natur in diesem zweiten Sinn sei fast gleichbedeutend mit Hypostase oder Person oder Individuum, nur daß in dem Begriff Hypostase auch noch die besonderen Merkmale enthalten sind, durch die sich die Individuen unterscheiden [1614].

Zur Dreigötterlehre gelangt Philoponos aus den Aristotelischen Begriffen leicht, zum Monophysitismus, wie man sieht, weniger geradlinig. Setzt man die Natur gleich dem allgemeinen Wesen, Hypostase gleich dem Einzelwesen, so zwar, daß die Natur in der Hypostase zur konkreten Existenz vollendet wird und nicht für sich allein bestehen kann [1615], so können zwei Naturen nicht, wie das später siegreiche Dogma wollte, eine Hypostase ausmachen, sondern nur zwei Hypostasen. Da aber der Erlöser Eine Hypostase ist, so muß man annehmen, daß es auch Eine Natur war, die in der Person des Erlösers Bestand gewann. Diese Eine Natur aber muß aus zweien geworden sein; ihr Werden hat Johannes nur gefordert, doch nicht begrifflich ausgebaut.

Es war dem Gegner der Monophysiten und Tritheisten, dem Leontios von Byzanz (um 475—543), nicht schwer, dieser Konstruktion der Verschmelzung der beiden Naturen zu einer nachzuweisen, daß sie die Schwierigkeiten, denen sie ausweichen wollte, nicht vermeide und neue herbeiführe, denn das Axiom, daß jede Natur in einem Individuum ihrer Art sich zu wirklichem Bestande vollende, ist nicht gewahrt, wenn die begrifflich auch in der Konstruktion des Erlösers, die Philoponos annimmt, vorhandenen Naturen, die göttliche und die menschliche, im Sinne des *universale in re* verstanden, nicht auch in einer vollen göttlichen und einer vollen menschlichen Hypostase sich verwirklichen [1616]. Leontios billigt das Axiom, von dem Philoponos ausgeht, in einer etwas allgemeineren Form; es ist unmöglich, daß eine Natur, ohne in eine Hypostase einzugehen, wirklich sei; es gibt keine *φύσις ἀνυπόστατος*. Aber die *φύσις* muß nicht immer zu einer Hypostase werden [1617], sie kann sich auch mit einer Hypostase verbinden,

an oder in ihr vorkommen; dafür prägt er den Ausdruck *ἐνυπόστατος*[1618]. Eine solche enhypostatische Vereinigung ist die von Leib und Seele[1619], ebenso die der menschlichen mit der göttlichen Natur in Christus. Hiemit sind wir auf einem langen Umweg bei der alten Vorstellung angelangt, daß sich Gott-Logos zur menschlichen Natur verhalte wie die Seele zum Leib; aber der Gott-Logos ist nicht die Seele in einem Leibe, der Mensch ist nicht Fleisch — wie im Hirten des Hermas, vier Jahrhunderte früher — sondern der Logos als geistige Substanz verbindet sich mit dem ganzen Menschen, wie in dem ganzen Menschen die Seele mit dem Leibe; die enhypostatische Vereinigung kommt also im Gottmenschen zweimal vor. In der Ontologie der Leontios spielen die Prädikabilien des Porphyr, *γένος*, *εἶδος*, *διαφορά*, *ἴδιον*, *συμβεβηκός* eine gewisse Rolle[1620]; aber nicht aus diesen und nicht aus den Aristotelischen Kategorien geht der Begriff des *ἐνυπόστατον* hervor, sondern aus dem Interesse an der Behebung dogmatischer Schwierigkeiten; die enhypostatische Verbindung von Leib und Seele ist kein Aristotelischer Begriff, freilich auch kein rein Platonischer mehr; denn im Begriff der Enhypostasie ist die natürliche Zuordnung enthalten; eine solche besteht zwischen Leib und Seele zwar nach Aristotelischer Auffassung, aber nicht nach Platonischer. Leontios ist hier nicht klar, er sagt einerseits, die Vereinigung von Leib und Seele sei nur durch Gottes Allmacht herbeigeführt, drückt aber doch durch die Definition des Leibes als eines organischen Naturkörpers, welcher der Potenz nach das Leben in sich enthalte, die Hinordnung des Leibes auf die Seele aus. — Mit Johannes Philoponos stimmt Leontios in den Definitionen der Begriffe Natur und Hypostase überein. Natur, Wesen, Usia ist das Allgemeine[1621]; Person, Individuum, Hypostase ist das Für-Sich-Seiende[1622], welches durch eine Anhäufung von Akzidentien, die keinem anderen Individuum zukommen[1623], konstituiert wird. Beide unterscheiden klar Natur und Hypostase, und wenn es Leontios gelungen ist, aus diesen gemeinsamen Definitionen durch Widerlegung und neue Begriffsbildung den Monophysitismus abzuwehren, so ist doch nicht einzusehen, wie er ohne entschiedenen Rekurs auf die Platonische Substanzenlehre mit diesen Definitionen den Tritheismus zurückweisen konnte. Davon ist in den erhaltenen Bruchstücken auch

nicht die Rede. Die knappe Darlegung der Streitpunkte in der Schrift über die Sekten ist merkwürdig verschleiert, verdeckt das, was beiden gemeinsam ist, und zieht aus Johannes das Geständnis, daß eigentlich Natur und Hypostase dasselbe sind, daß in der Trinität drei Naturen vorkommen, daß die Personen partielle Substanzen, Gott die gemeinsame Substanz sei, eine recht undeutliche Ausdrucksweise [1624].

Isidor von Sevilla, der jüngere Bruder des Leander von Sevilla, welchem es 589 gelang, die Westgoten mit der römischen Kirche zu vereinen, — 560 zu Carthagena geboren, seit 599 Erzbischof von Sevilla, sah nach dem Übertritt der Arianischen Goten zur katholischen Kirche und bei dem wirtschaftlichen Übergewicht der spanischen Juden ein Hauptmittel zur Erstarkung des katholischen Lebens in der Pflege der Wissenschaften; er errichtete Schulen und verteidigte die katholische Lehre gegen Juden und Monophysiten, hielt aber auch den weltlichen Großen freimütig ihre Pflicht vor. Er starb 636, nachdem er sein Gut unter die Armen verteilt und, schon ein Sterbender, sich der öffentlichen Kirchenbuße unterzogen hatte [1625]. Er war der letzte lateinische Schriftsteller und der bedeutendste Spanier seines Zeitalters, ausgezeichnet durch Charakterstärke, rhetorische und praktische Begabung und verdienstvoll durch seine ausgedehnte Schriftstellerei. Er verfaßte an historischen Werken eine Weltchronik, die von Adam bis Herakleios reichte, eine Geschichte der Wandalen, Westgoten und Sweben, an theologisch-philosophischen Werken eine Apologie gegen die Juden, das Gespräch des Menschen mit seiner Vernunft, ein Buch über die Ordnung der Kreaturen, eines über die Ordnung der Dinge, die Bücher der Sentenzen, endlich sein enzyklopädisches Hauptwerk, die Etymologien. Im Prooemium seiner Geschichte der Goten bricht der sonst so knappe und nüchterne Schriftsteller in einen begeisterten Hymnus aus auf die unvergleichliche, einzigartige, vielumworbene Schönheit seiner spanischen Heimat und den Frieden unter der blühenden Gotenherrschaft. So ist dieser letzte Römer und altertümliche Christ der erste Herold eines neuen Gefühls, der erste Zeuge vom Selbstbewußtwerden eines aus dem Zusammenhang des römischen Reiches gelösten Landes, einer durch germanische Gestaltungskraft sich bil-

denden mittelalterlichen Nation. Seine ausführliche und gut disponierte Rechtfertigung des Christentums aus dem Alten Testament erklärt sich aus der Notwendigkeit, gegenüber der großen Macht des spanischen Judentums die christliche Position zu verstärken. In den theologischen Debatten der letzten Jahrhunderte war dieses Gebiet der Apologetik etwas weniger gepflegt worden. Der Theologe behandelt im ersten Buche die Präexistenz Christi [1627], die Trinität [1628], die Abstammung des Heilandes [1629], die Einzelheiten seines Lebens [1630], im zweiten Buch die Berufung aller Völker [1631], die Verwerfung der Juden [1632], das Aufhören des Gesetzes [1633], die Berechtigung der mystischen Schriftauslegung [1634], die Gnadenwirkungen des Christentums [1635], Taufe, Salbung, Zeichen des Kreuzes, das Sakrament der Eucharistie — all das aus Stellen des Alten Testamentes. Die drei Bücher der Sentenzen enthalten in kurzen Thesen einen Grundriß der spekulativen und Moraltheologie. Gott ist einfach, über alle Kategorien erhaben, aus der Schöpfung erkennbar, nur in Symbolen auszudrücken [1636]. Die Lehrsätze über Zeit und Ewigkeit [1637] gehen ebenso auf Augustinus zurück wie die Annahme einer ursprünglich gestaltlosen Materie und ihrer Schöpfung vor der Zeit. Es existiert nur die Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft finden sich nur im Geiste; anders bei Gott, dem alles zugleich gegenwärtig ist. Es ist falsch, zu fragen, was Gott [1638] vor der Schöpfung tat; die erste Materie geht dem Ursprung, nicht der Zeit nach allen aus ihr geschaffenen Dingen voran. Die Schöpfung des ersten Tages sind die Engel; Tag und Licht bedeuten die Erkenntnis, die die Kreatur in Gott hat, nicht die sie in sich hat [1639]. Der höchste Engel fiel vor der Schöpfung des Menschen. Wo in den heiligen Schriften an Stelle Gottes ein Engel erscheint, ist es der Sohn [1640]. Das Übel ist keine besondere Natur; von Gott nur zugelassen, damit die Zier des Guten um so mehr leuchte, durch die Sünde des ersten Menschen aufs ganze Geschlecht übertragen [1641]. Ihrem Ursprung (d. h. der Idee) nach sind Adam und Eva zugleich geschaffen, der Zeit nach Eva später, Adam nach dem Bilde Gottes, Eva nach dem des Adam [1642]. Das Leben des Leibes ist die Seele, das Leben der Seele ist Gott; wie der Leib ohne die Seele tot ist, so die Seele ohne Gott. Nur der Körper ist Mensch, weil aber die Seele im Körper wohnt, wird in übertragener Weise das

Ganze Mensch genannt [1643]. „O Mensch, du staunst über die Höhe der Gestirne: tritt aber ein in die Tiefe deines Geistes und wundere dich, wenn du kannst“ [1644]. Das ist gut gesagt, denn nicht jeder kann es. Wie das Auge, so schaut der Geist alles, nur nicht sich selbst. Das Gedächtnis (*memoria*) ist den Menschen mit den Tieren gemein [1645]. Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch vom ersten Augenblick der Menschwerdung an. Er war zuerst zu Israel geschickt, ist aber dann zu den Völkern übergegangen. Der Teufel wußte wohl, daß Christus zur Erlösung gekommen sei, aber nicht, wie die Erlösung stattfinden sollte, deshalb tötete er ihn. Dabei betrog er sich wie ein Vogel, der in der Schlinge gefangen wird, denn gerade der Tod war die Erlösung. Das Fleisch war Köder, der verborgene Gott der Haken, der Teufel schnappte nach dem Köder und war gefangen. Christus erlöste auch die frommen Vorväter; seit der Auferstehung gehen die Gerechten sogleich in den Himmel ein [1646]. Der Hl. Geist ist Schöpfer wie Vater und Sohn. Christus ist vom Vater und vom Geiste gesandt. Die Gaben des Geistes werden den Einzelnen zuteil, vor der Ankunft des Herrn nur wenigen, nach der Ankunft allen Mitgliedern der Kirche [1647]. Auch Heiden waren erleuchtet und erwarteten die Ankunft des Erlösers. Das Heilswirken von Sohn und Geist stellt sich Isidor folgendermaßen vor: Sowohl der Logos wie der Geist wirken vor und nach der Menschwerdung; alle Erscheinungen im Alten Testamente sind Erscheinungen des Logos, alle Erleuchtungen geschehen durch den Geist. Nach der Auferstehung ist der Sohn den Jüngern erschienen, zuletzt dem Paulus, der Geist erleuchtet beständig die einzelnen Mitglieder der Kirche. Die Schönheit der Kirche ist auf Erden das sittliche Leben ihrer Mitglieder, im Jenseits die Verklärung. Heimgesucht wird sie durch Verfolgungen und Häresien. Schlecht Lebende duldet sie, schlecht Glaubende scheidet sie aus. Dem Häretiker helfen die guten Werke nichts. Die Häresien dienen zur Übung des Glaubens; untereinander gespalten, sind sie im Kampf gegen die Kirche eins [1648]. Die heidnischen Philosophen gerieten, Gott suchend, auf verführerische Engel; der wahre Weg ist Christus. Die Weltweisen kannten zwar Gott, aber nicht die Demut Christi und kamen deshalb auf Abwege [1649]. Die Hl. Schrift ist verschieden nach dem Sinn und Verstand jedes einzelnen

Lesers, in sich aber eine. Das göttliche Gesetz umfaßt Geschichte, Vorschriften, Weissagungen, ist demnach dreifach auszulegen; geschichtlich, sittlich, geistig [1650]. Für die Deutung stellt er sieben Regeln oder Hauptgesichtspunkte auf [1651]. Im Alten Bunde sind die Sünden entschuldbarer als im Neuen [1652]. Das Taufbekenntnis und das Gebet des Herrn genügen für die Kleinen zum Heile [1653]. Die ungetauften Kinder kommen in die Unterwelt, nicht in die Hölle [1654]. Dann spricht der Theologe noch von den Märtyrern und Heiligen, von den letzten Dingen, den großen Wundern des Antichrists, von Gericht und Auferstehung, von den seelischen und körperlichen Qualen der Verdammten und der Glorie der Heiligen [1655]. — Das zweite Buch der Sentenzen enthält sittliche Regeln. Von aller Weisheit ist notwendig nur die Erkenntnis Gottes [1656]. Der Glaube ist leer ohne Werke, Glaube und Werke sind unfruchtbar ohne Liebe [1657], Hoffnung darf nicht in Tollkühnheit ausarten [1658]. Aller Fortschritt ist Gabe Gottes; die Verteidiger der Willensfreiheit mögen wissen, daß der Mensch nichts ohne Gnadenhilfe vermag [1659]. Die geistliche Gnade wird nur den Auserwählten zuteil [1660]. Es gibt eine doppelte Vorherbestimmung, eine der Auserwählten, eine der Verdammten. Das Schicksal der Menschen ist voll Überraschung und Befremdlichkeiten. Wundersam ist der Plan der allerhöchsten Entschließungen. In solcher Dunkelheit vermag der Mensch die göttlichen Entscheidungen nicht zu erforschen und ihre verborgene Ordnung nicht abzuwägen [1661]. Ausführlich spricht der erfahrene Seelenhirte über Bekehrung, Rückfall, Reue [1662], den Hang zur Sünde, Verzweiflung [1663], Beichte und Buße. Zu den Mitteln der göttlichen Heimsuchung gehört auch die Sünde selbst [1664]. Unter den zahlreichen Vorschriften für das sittliche Leben befremdet die Ansicht, daß die heidnischen Dichter den Christen verboten seien [1665]. Das Gesetz steht über dem Fürsten [1666]. — Sein reichstes Werk ist die Enzyklopädie mit dem Titel: Der Etymologien 21 Bücher. Es behandelt alle Wissensgebiete. Zunächst die sieben freien Künste, Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie; die Astrologie lehnt er ab, an die heliozentrische Theorie findet sich keine Annäherung; im Abschnitt Dialektik ist die Philosophie überhaupt untergebracht. Er definiert sie als die Kenntnis der menschlichen und gött-

lichen Dinge, verbunden mit dem Streben, recht zu leben, und teilt sie in Physik, Ethik und Logik, oder nach anderem Plan in die theoretische Philosophie (*inspectiva*) und die praktische (*actualis*). Die Physik umfaßt die mathematischen Wissenschaften (*doctrinales*) Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie, die auch im Zusammenhang mit den freien Künsten aufgezählt werden, und die theologischen (*divinales*). Die Ethik (*scientia moralis*) umfaßt die austeilende (*dispensativa*) und die politische (*civilis*) Tugend [1667]. Die Logik stellt er in derselben Weise dar wie Boethius und Cassiodor, indem er die Isagoge des Porphyr vor die Kategorienlehre des Aristoteles [1668] setzt und dieser Begriffslehre die Lehre von Urteil (*περὶ ἑρμηνείας*) und Schluß folgen läßt [1669]. Nach den freien Künsten bringt er die Grundbegriffe der Medizin [1671], der Gesetzeskunde, dann der Teile und Maße, der Zeit — darunter eine Einteilung der Weltzeit in sechs Perioden [1672], von Adam bis Sem, von da bis Abraham, von da bis David, von da bis zur Zerstörung des Tempels, von da bis Christus, von da bis zum Ende der Welt. Dann spricht er vom Gottesdienst, von Gott, den Engeln, von den Ständen und Gliedern der Kirche, von den Sekten, von Sprachen und Völkern, vom Kriegswesen [1673], von Menschen, Mißgeburten und Ungeheuern (zum Beispiel den Giganten [1674] und Hundsköpfen und ähnlichen Fabelwesen der Mythologie und des phantastischen Romans, die er für wirklich hält), über die Welt und ihre Teile [1675], über die Unterwelt [1676] und ihre Orte (Tartarus, Gehenna), über Staaten und Städte, Gebäude und Ländereien [1677], Steine und Metalle (das Echo betrachtet er als eine besondere Gesteinsart, die den Schall auffängt und nachahmt [1678]), Landbau, Krieg und Spiele, Schiffsbau, Baukunst, Bekleidung, Hausrat, Speisen, Trank [1679].

Maximos der Bekenner [1680], um 580 geboren, wurde unter Herakleios kaiserlicher Geheimsekretär, zog sich 630 ins Kloster zu Chrysopolis zurück, disputierte 645 siegreich mit Pyrrhos, einem Verfechter des Monotheletismus, und wirkte auch sonst für die Zweiwillenlehre, was ihm den Zorn des Kaisers Konstans (642—668) eintrug; er wurde 653 in Rom verhaftet, 655 verbannt, 662 mit zwei Anhängern vor eine Synode in Konstantinopel gestellt und alle drei qualvoll bestraft. An den Folgen der erlittenen Verstümmelung starb er in demselben Jahre.

Maximos hat ein reiches schriftstellerisches Lebenswerk hinterlassen; das Wichtigste dürfte sein der Kommentar zu des Pseudo-Dionysios himmlischer Hierarchie, die Akten der Disputation mit Pyrrhos [1481] und die an Thalassios gerichteten Antworten auf verschiedene Fragen. In der Exegese huldigt er dem Allegorismus wie nur irgend ein alter Alexandriner. Im Mittelpunkt seiner Gedanken steht die Abwehr des Monotheletismus. Hier hat er allen Scharfsinn aufgewandt und todesmutige Standhaftigkeit bewiesen; aber die Lehre von den zwei Willen war für ihn solidarisch mit der von den zwei Naturen und diese wieder war durch geradlinige Gedanken eingefügt einem trotz der komplizierten Dialektik vieler Einzelteile doch sehr einfachen und von religiöser Kraft belebten Weltbild. In Christus müssen zwei Willen sein, weil zwei Naturen sind; der Wille ist die Seele der Natur, nicht der Person [1682]. Wenn man sagt, die Heiligen, die von Gott der Person nach verschieden sind, haben mit Gott einen Willen, so ist zu unterscheiden zwischen dem Gegenstand des Willens und dem Willen selbst; die Väter, die so sprechen, denken an den Gegenstand des Willens. Wenn der Wille Seele der Natur ist, dann scheint es, als müßten wir unsere Natur oft ändern, weil wir oft den Willen ändern; indes muß man wieder unterscheiden zwischen dem Wollen schlechthin und dem aktuellen Wollen eines bestimmten Gegenstandes. Es ist demnach die Zuordnung des Willens zur Natur aus logischen Erwägungen als zulässig erwiesen. Ausschlaggebend sind aber Schriftbeweise, aus denen deutlich die Verschiedenheit zweier Willen im Erlöser hervorgeht [1683]. Auch zwei Energien sind in Christus zu unterscheiden; allerdings fragt es sich, ob die Energie der Substanz oder der Person oder der Natur zukommt; wenn der Substanz, dann wären im Menschen zwei Energien und in Jesus Christus drei, wenn den Personen, dann wären in Gott drei; auch hier ist es am besten, die Energie der Natur zuzuschreiben und Gott eine, dem Heiland zwei zuzuerkennen. Die Begriffe Hypostase und Usia, Wesen, definiert er so wie Johannes und Leontios; diese bezeichnet das Allgemeine, jene das Besondere; die Unterscheidung des Philoponos in der Fassung des Allgemeinen zwischen dem Universalen an sich, außerhalb der Individuen, und dem Universalen in den Einzelwesen macht er sich gleichfalls zu eigen [1684]. Der Platonismus aber

sitzt im übrigen fest, die Seele ist ganz Platonisch eine einfache Substanz, unsterblich, weil sie sich nicht in Teile auflöst und weil sie sich selbst bewegt [1685]. Platonisch und mystisch ist der Zug zum Einen, der durch das Ganze geht. Als Wirkung der Sünde sieht er nämlich die Zerschlagung des Gemeinsamen in viele Wesen an, die sich nun aufeinander stürzen wie Raubtiere [1686]. Die Sünde selbst ist die Lust und darum sind mit der Sünde alle befleckt, da alle Gezeugten aus der Lust ihren Ursprung haben [1687]. Die Lust selbst wieder kam aus einer ursprünglich auf Gott gerichteten Anlage, aus der Sehnsucht zu Gott hin, in dem Augenblick, als der Mensch, verlockt durch den Widersacher, der ihn aus Neid unter dem Scheine des Wohlwollens ablenkte, an ihre Stelle die Selbstliebe setzte und die Kenntnis seines Ursprunges verlor; je mehr der Mensch auch die intellektuellen Kräfte auf die Sinnlichkeit, auf Kenntnis und Beherrschung der Natur allein und auf Genuß hinlenkt, desto schwerer findet er zur Gotteserkenntnis zurück [1688]. Dem Menschen zur Heilung hat Gott der Lust die Unlust hinzugefügt; ursprünglich gab es weder die eine noch die andere. — Daß Maximos die weltliche Wissenschaft nicht schätzen kann, ist klar [1689], es hat für ihn ja nur Eines Sinn: Rettung aus Sünde und Leid, Seelenfriede, Verachtung des Fleisches durch Liebe und Erkenntnis Gottes, Vereinigung mit Gott. — Es gibt zwei Arten der geistlichen Geburt aus Gott. Die intellektuelle durch Glauben und Erkennen gewährt nur der Potenz nach die Gotteskindschaft; man kann zwar Gott als Objekt der Erkenntnis nicht mehr völlig aus dem Auge verlieren, hat aber keine Bürgschaft des Verharrens im Guten. Die andere ist eine völlige Verwandlung der ganzen Seele durch den Heiligen Geist; wer sie erfahren, ist ein zweiter Gott, ist ein Gott geworden, wie derjenige, der diesen Zustand aus sich besitzt, nicht empfangen hat, Gott selbst ist [1691]. In den Auserwählten will Gott zu allen Zeiten Mensch werden. Die Vergottung ist ein unendlicher Prozeß, der in diesem Leben wohl beginnen, aber auch im anderen nicht zum Abschluß kommen kann [1692]. Diese Gedanken sind nun eingebaut in die historische Erlösungslehre. Seit Ewigkeit hat Gott den Plan, sich mit der Menschennatur zu verbinden, sowohl um Mensch zu werden, als auch um den Menschen zu vergotten. Danach gliedert sich die Weltzeit in zwei Perioden, in die Periode, da Gott sich

veräußerlicht und Mensch wird, und diese Periode ist vor verhältnismäßig kurzer Zeit abgelaufen, — und in die Periode, da der Mensch Gott wird, und diese ist noch nicht vollendet [1693]. Die Menschwerdung Christi ist die Peripetie; er ist das Gegenstück zu Adam; während Adam durch Lust selbst zum Tode kam, alle seine Nachkommen zum Tode geführt hat und so Urheber einer todgeweihten Schöpfung wurde, hat Christus den Ursprung einer neuen Schöpfung bewirkt, welche mit Qualen beginnt, aber in der Freude des künftigen Lebens enden wird. Es ist klar, daß derjenige, mit welchem die Vergottung des Menschen einsetzt, selbst auch wahrer Mensch geworden sein muß. Nur angedeutet, nicht näher ausgeführt, wie ein dämmeriger Schein um die historische Erlösung herumgelegt, ist die Ahnung, daß in diesem Prozeß sich die Vereinigung des Unermeßlichen, Grenzenlosen mit dem Beschränkten und Begrenzten überhaupt und die Erlösung aller geschaffenen Wesen vollziehen soll.[1694]. Daß Maximos kein System aufstellte, sondern seine Theologie in gelegentlichen Notizen niederlegte, hat ohne Zweifel die Frische und Freiheit seiner spekulativen Ergüsse gefördert. Ein Schöpfer ist auch er nicht; aber er hat eine schöne Kraft der Wiederbelebung.

Johannes, nach seiner Geburtsstadt der Damascener, wegen seines gedrängten Reichtums und der Schönheit seiner liturgischen Dichtungen der Goldströmende genannt, ist um oder nach 676 unter arabischer Herrschaft als Sohn einer angesehenen christlichen Familie geboren. Sein Vater Sergius war Beamter unter dem Kalifen Abdelmelek (685—705) aus dem Hause der Omaijaden, er selbst unter dessen Nachfolger Walid I. (705—715). Seine theologische Bildung erhielt er nach der Überlieferung von Kosmas, einem von den Muslim gefangenen italischen Mönch, den man wegen seiner Untauglichkeit zur Arbeit zum Tode bestimmt hatte. Sergius kaufte ihn los. Später zog sich Johannes vom öffentlichen Leben zurück, befreite seine Sklaven, verteilte seine Güter an Verwandte, Arme und die Kirche und lebte als Mönch in Palästina. Hier schrieb er theologische und asketische Werke, von denen das wichtigste und einflußreichste die Quelle der Erkenntnis, *Πηγὴ γνώσεως*, in drei Büchern ist. Im Bilderstreit, einer Bewegung, die wohl in geistesgeschichtlichem Zusammenhang mit dem bilderfeindlichen Islam steht, trat er, ge-

schützt durch die Botmäßigkeit unter arabischer Herrschaft, entschieden für die Bilderverehrer ein, was ihm die Feindschaft Leos des Isauriers zugezogen und infolge einer Intrigue bei Hof, die durch die Legende ausgeschmückt worden ist, in die Einsamkeit getrieben haben soll. Er starb hochbetagt in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts. Das Hauptwerk umfaßt drei Teile: 1. die *κεφάλαια φιλοσοφικά* oder Dialektik, eine Abhandlung über ontologische und logische Begriffe nach Aristoteles und Porphyrios, 2. eine zum großen Teil auf das Werk des Epiphanios zurückgehende Aufzählung der Häresien, 3. die Darstellung des orthodoxen Glaubens. Dieser Teil ist der wichtigste. In der Lehre von Gott und den Geistern folgt er hauptsächlich den Kappadokiern, Pseudo-Dionysios, den er für den Paulusschüler hält, und Leontios, in der Lehre vom Menschen dem Maximus Confessor und dem Nemesios. Die Methode der Zusammenfassung eines reichen Vorrates von Begriffen hat er von Aristoteles gelernt. Er steht am Ende einer langen Überlieferung, überblickt verschiedene Gedankenbildungen, und bei dem Bemühen, sie zu ordnen, kommt ihm die Aristotelische Dialektik zu Hilfe. Der Stagirite hatte in einer ähnlichen geistesgeschichtlichen Lage die geläufigen Begriffe gesammelt, ihren verschiedenen Gebrauch festgestellt, endlich gewisse Begriffskorrelationen herausgearbeitet, auf die sich viele Einzelerscheinungen zurückführen lassen. Solche waren Form und Stoff, Aktualität und Potenzialität, Substanz und Akzidens. Da diese Begriffe nicht eindeutig sind, hängen sie mannigfach zusammen und bilden ein festes und zugleich elastisches Gefüge, geeignet, große Begriffsmassen aufzunehmen und zu gliedern. Indem Johannes die Übertragung dieser Methode auf die theologische Überlieferung vollendete, ist er Vorläufer und Vorbild der mittelalterlichen Scholastiker geworden. Er war und ist bis heute der maßgebende Theologe der griechischen Kirche und hat auch auf die abendländische Theologie des Mittelalters eingewirkt. Ein Beispiel der Sammlung und ersten Sichtung ist die Übersicht über die Namen Gottes und die Bezeichnungen Christi. Er unterscheidet Bezeichnungen für die zweite göttliche Person vor der Inkarnation, in der Inkarnation, nach der Inkarnation, nach der Auferstehung und in jeder Gruppe wieder verschiedene Unterarten. In dieses

Schema ordnet er dann alle Stellen der heiligen Schriften ein, die vom messianischen König, vom leidenden Erlöser, von der künftigen Herrlichkeit des Messias, vom Worte oder von der Weisheit Gottes und so weiter handeln. Seine Gestaltungskraft reicht nicht weit. Das Nebeneinanderstellen der Prädikate sieht oft einer Ermüdung des Denkens gleich, welches nicht mehr imstande ist, das nebeneinander Hergesagte auch innerlich zu vereinigen. Es ist die Ermüdung nach einem langen dialektischen Kampfe und das Ergebnis eines Ausgleiches, in welchem die Konsequenzen aus verschiedenen angenommenen Voraussetzungen nebeneinander anerkannt werden mußten. Dies tritt in seiner Trinitätslehre, in seiner Christologie und in der Seelenlehre zutage. Konstruktive Gedanken von höherer Stufe kommen erst wieder in der abendländischen Scholastik vor.

Gottes Dasein ist erkennbar, wie man aus der Philosophie der Griechen ersieht [1696]. Die Idee der Existenz Gottes ist allen Menschen von Natur aus eingepflanzt [1697]. Aber die Unterscheidung zwischen der natürlichen und der geoffenbarten Religion ist merkwürdigerweise für den Damascener nicht so wichtig. Er hebt vielmehr hervor, daß alles, was wir brauchen, tatsächlich geoffenbart, und alles, was der Mensch nicht ertragen kann, verschwiegen ist, so daß wir eine, wenn auch dunkle Kenntnis von Gott haben [1698]. Danach teilt er die Wahrheiten über Gott ein in solche, die wir erkennen und aussprechen können, und solche, die wir ahnen, aber nicht gehörig auszudrücken vermögen. Zu den ersten gehören folgende Einsichten: Gott ist, Gott ist ohne Anfang und ohne Ende, unveränderlich, unkörperlich, unbeschränkt, unbegreiflich, gerecht und gut, allmächtiger Urheber aller Geschöpfe, alles vorherdenkender Machthaber und Richter; ferner: er ist Eine Wesenheit und drei Personen, Vater, Sohn, Geist; der Sohn ist vollkommen Mensch geworden und ist zugleich vollkommener Gott, ist gestorben, begraben, zum Himmel aufgestiegen und wird wiederkommen. — Wie man sieht, deckt sich das Erkenn- und Sagbare mit dem Gemeindebekenntnis und umfaßt sowohl die Vernunftreligion (Gottes Dasein, Einheit und Wirken) wie auch die nur durch Offenbarung zuteil gewordene Erkenntnis (die Lehre von der Erlösungsgeschichte). Nicht erkennbar und nicht aussprechbar ist das Wie von Gottes

Wesenheit, seinem Einwohnen in allen Dingen, seiner Menschwerdung. Für einen Teil dieser Wahrheiten lassen sich Vernunftbeweise bringen [1699]. Das Dasein, die Geistigkeit und Einheit Gottes sind folgendermaßen zu begründen: 1. a) Alles Seiende ist entweder geschaffen oder ungeschaffen, das Geschaffene seinem Begriff nach veränderlich; die uns gegebene Welt ist veränderlich, also geschaffen, also nichts Letztes; das Letzte muß ein unveränderliches und ungeschaffenes Wesen sein, Gott. Der Beweis ruht auf dem Axiom: Geschaffensein und Veränderlichsein sind idente Begriffe. Ein in ursprünglicher und unendlicher Selbstverwandlung befindliches Wesen wird für unmöglich gehalten. b) Die Welt ist zusammengefügt aus entgegengesetzten Bestandteilen, z. B. Feuer und Wasser, Luft und Erde. Diese können nur durch eine übergeordnete Macht zu einem Kosmos zusammengehalten werden. Da die Welt eine solche Ordnung zeigt, wirkt in ihr eine übergeordnete Macht. Diese Macht ist nun als unkörperlich und als Eine zu erweisen. 2. Gott ist unkörperlich, denn er ist nicht wahrnehmbar; daher ist er einfach und unauflöslich, nicht ident mit der fünften Substanz des Ätherhimmels, denn dieser ist räumlich bewegt, Gott dagegen unbewegt, alles bewegend [1700]. Die Unkörperlichkeit bezeichnet aber Gott nur indirekt, wie er nicht ist, und nicht, wie er ist. Negative Bezeichnungen und Namen, die aus niederen Regionen genommen sind, haben ihre Berechtigung, weil sie die Vorstellung des Überschwänglichen erwecken. Aber besser sind, sagt Johannes mit leichter Korrektur des Areopagiten, die positiven und höheren Bezeichnungen [1701]. Man kann sagen: Gott sei Licht, und: er sei Finsternis; besser ist das Erste. 3. Die Einheit Gottes beweist Johannes aus der Schrift und aus der Vernunft. Die Vernunft folgert die Einheit zunächst a) aus der Vollkommenheit Gottes: nimmt man zwei Götter an, so muß ein Unterschied zwischen ihnen sein; ist keiner, dann sind die Götter eben real Ein Wesen; ist einer, dann fehlt die Vollkommenheit, denn die verschiedenen Götter werden nach der Vollkommenheit abgestuft sein; der relativ vollkommenste von mehreren wäre aber nicht der absolut vollkommene, denn zu diesem Begriff — das ist die verschwiegene Voraussetzung — gehört eben die einsame selbstherrliche Existenz, neben der nichts anderes Selbstherrliches besteht. b) Gäbe es viele

Götter, so gäbe es entweder Kampf und Gegensatz und Chaos; oder es herrscht Ordnung in der Welt, dann ist ein Ordner da, der Eine Gott. Die Welt zeigt uns das Bild der Ordnung. c) Endlich setzt jede Vielheit eine Einheit voraus [1702]. Das erste dieser drei Argumente beruht auf dem Axiom, daß das Vollkommenste absolut einzig sein müsse, der zweite Gedanke beweist nur eine überlegene Macht, nicht eine allein ursprüngliche, im dritten Argument spricht sich der monistische Zug des Denkens unmittelbar aus; es ist kein Argument, sondern ein Axiom. Ähnlich widerlegt Johannes den Manichäischen Dualismus: zwei einander entgegengesetzte Prinzipien, die beide das All erfüllten, müßten einander aufheben; wenn aber jedes nur einen Teil des Alls erfüllte, würde jedes das andere begrenzen; um zwischen ihnen Ordnung aufrecht zu erhalten, wäre eine höhere Macht nötig; ist eine solche nicht vorhanden, so würde das Gute, da es von Natur aus friedfertig ist, von dem Bösen geschmälert, was der Natur des Guten widerspricht. Auch hier ist ein Axiom versteckt. Das letzte Glied dieses Beweises müßte korrekt heißen, daß es der Natur des guten Prinzips widerspreche, geschmälert zu werden, nicht weil es das Gute, sondern weil es ein Prinzip ist. Dann freilich könnte ihm im Kampfe nichts Übles widerfahren, aber es könnte einen ewigen, unentschiedenen Kampf geben. Doch an diese Möglichkeit hat auch kein Dualist dieser Zeit gedacht. Das Böse ist also keine Substanz neben Gott, es ist auch nicht aus Gott, es ist nur eine Negation, eine falsche Richtung [1703]. — Die zweite und die dritte Hypostase Gottes macht Johannes in derselben Art begreiflich wie Gregor von Nyssa; Gott kann nicht ohne Logos (Vernunft), der Logos [1704] (Wort) nicht ohne Pneuma (Hauch) sein. Gemäß der höchsten Vollkommenheit Gottes sind Logos und Pneuma vollkommene Hypostasen. Nach dieser Konstruktion ist der Vater selbst die Wurzel der Gottheit. Anderseits verhalten sich die Hypostasen zu Gott wie z. B. Petrus und Paulus zum Menschen im allgemeinen. Hypostase bedeutet ja Wesen mit dem hinzukommenden Merkmal [1704a]. Es ist für die Methode bezeichnend, wie der Theologe die Gefahr des Tritheismus vermeidet. Bei den Geschöpfen, sagt er, sind die Personen real verschieden und nur begrifflich Eines, bei Gott ist das Gemeinsame eine reale, keine bloß begriffliche Einheit [1705].

Er erledigt die Schwierigkeit durch Nebeneinandersetzung; für die Gottheit gilt die Platonische Konstruktion des Verhältnisses des Besonderen zum Allgemeinen, für die Geschöpfe die Aristotelische. Nach dieser Konstruktion ist die Wurzel der Gottheit das göttliche Wesen, die drei Hypostasen sind seine Individuationen. Das Verhältnis der drei Personen ist unter vier verschiedenen Bildern gesehen [1706]: 1. Bild des Vaters ist der Sohn, Bild des Sohnes ist der Geist, also ein absteigendes Hervorgehen der zweiten und dritten Person, ganz nach der neuplatonischen Konzeption; 2. der Geist steht zwischen Vater und Sohn, ein Nachklang der alten Auffassung, daß der Geist als Wesensäußerung Gottes logisch über beiden Personen steht und beiden gemeinsam ist; 3. der Geist geht vom Vater aus und ruht auf dem Sohne; 4. der Sohn verbindet Vater und Geist; also eine ziemlich reiche Auswahl von Kombinationen. Es fehlt das ausdrückliche Bekenntnis zur abendländischen Formel, daß der Geist vom Vater und Sohn ausgeht, aber auch so läßt der Wechsel der Vorstellungen den Eindruck zurück, daß keine absteigende Trinität mehr gesehen ist. Die Gottheit bleibt dabei einfach, denn das Zusammengesetzte (gedacht ist dabei an Stoff und Form oder an Substanz und Akzidens) ist zusammengesetzt aus Unvollkommenem (weil der Stoff nach Form verlangt und die Substanz nach Akzidentien und umgekehrt), die Hypostasen aber sind vollkommen, also ist das aus ihnen Bestehende nicht ident mit dem Zusammengesetzten, sondern einfach [1707], — eine überraschende Dialektik, die dadurch verunglückt, daß Aristotelische Begriffe zur Verdeutlichung einer im Grunde Platonischen Konzeption dienen müssen. Einfacher wäre es gewesen, schlicht das neuplatonische Axiom auszusprechen, daß das logisch und metaphysisch Höhere real Eines bleibe, wie Johannes es ja schon einmal getan hatte. Noch folgenden Unterschied macht er geltend: in Gott besteht das Formprinzip aus den Hypostasen, in den Geschöpfen in den Hypostasen. Auch bei diesem griechischen Theologen fällt auf, daß die glückliche Analogie mit dem Seelenleben, in dem sich Einheit und Vielheit unentwirrbar durchdringen, fehlt. — Den Hervorgang innerhalb der Gottheit stellt sich Johannes als Emanation vor, scharf geschieden von der Erschaffung, durch die das Außergöttliche ins Sein gerufen wird. Die

Schöpfung ist etwas nicht aus der Wesenheit Gottes, sondern durch seinen Willen und sein Denken aus dem Nichts ins Sein Hervorgebrachtes [1708], die emanatistischen Reste des Areopagiten sind getilgt. Gott hat die Welt aus Güte geschaffen, da er an seiner Fülle andere Wesen teilnehmen lassen wollte. Die Hypostasen sind am Schöpfungswerke in der Weise beteiligt, daß der Vater denkt und der Gedanke hypostasiert wird, indem das Wort ihn ausführt und der Geist vollendet [1709]. Mit der Schöpfung tritt zur Ewigkeit die Zeit. Ebenso wie Augustins vertiefte Erkenntnistheorie und vertiefte Seelenlehre sind auch seine Anschauungen über Zeit und Ewigkeit spurlos an dem griechischen Theologen vorübergegangen. Nach Aristotelischer Gewohnheit stellt er die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Äon fest: Lebensalter, eine Zeit von tausend Jahren, die gegenwärtige Welt, endlich die Ewigkeit [1710]. Aber die Ewigkeit stellt auch er sich als eine in die Unendlichkeit sich erstreckende, gleichsam zeitliche Bewegung und Ausdehnung vor. Eine solche gab es schon vor der Schöpfung. Je nach dem Sinn des Wortes Äon ist Gott äonisch und voräonisch zu nennen. Man zählt sieben Äonen dieser Welt von der Erschaffung bis zur Auferstehung. Das achte Weltalter ist die künftige Ewigkeit. Die ersten Geschöpfe waren die Geister, unsterblich aus Gnade, immateriell im Vergleich mit uns, im Verhältnis zu Gott doch irgendwie materiell [1711], ein Gedanke, der bei vielen nicht strengplatonischen Theologen sich findet und in das Aristotelisch gebaute System des Damasceners richtig eingefügt ist. Er kommt auch bei dem freien Platoniker Augustinus vor und ist später von Duns Skottus ausgeführt worden. Dem griechischen Theologen fehlt freilich die großartige Vorstellung einer alles Geschöpfliche umfassenden ersten Materie; denn wie sein Meister Aristoteles scheut er sich, eine andere als die rein begriffliche Einheit eines Prinzips anzunehmen. — Die Dämonen stammen aus der niedersten Engelsklasse und können Böses nur mit Zulassung Gottes wirken [1712]. — An der Kosmologie hat Johannes ebenso wenig Interesse wie seine Vorgänger, von denen er besonders Basileios benützt; er zählt verschiedene Theorien nebeneinander als gleichberechtigt auf, so die ganz primitiven Vorstellungen einer halbkugelförmigen Gestalt des Universums und einer kegelförmigen Erde. Einiges Interesse verdient die Annahme, daß

an den ersten drei Tagen das Licht eine gleichmäßig verbreitete feurige Substanz war, welche sich am vierten Tag auf göttlichen Befehl zu den Gestirnen zusammenzog. Die Astrologie ist falsch, insofern die Gestirne nicht den Willen des Menschen bestimmen können, doch ist richtig, daß von Gott gelegentlich Kometen eigens zu dem Zweck gebildet werden, um bedeutende Ereignisse zu verkünden [1713]. Das Paradies faßt Johannes Damascenus sowohl geistig wie leiblich auf, indem er nach seiner Art die allegorische Deutung neben die realistische setzt [1714]. In der Beurteilung des Urzustandes wirken noch immer die nicht ausgeglichenen Paulinischen Formeln nach: Kindheitszustand, der zu einer späteren Vollendung von allem Anfang an bestimmt ist, und Vollkommenheit, die nach dem Falle wieder hergestellt werden muß. Adam war nackt, d. h. bedürfnislos, wie einer, der die Lust noch nicht kannte [1715]. Der Mensch ist im Stande der Unschuld geschaffen, aber in der Mitte zwischen Größe und Niedrigkeit, zwischen Geist und Fleisch. An und für sich ist der Mensch im Mann vollendet, aber weil Gott Sündenfall und Tod voraussah, schuf er die Eva mit [1716]. Durch die Sünde verlor der Mensch die Unsterblichkeit und war gezwungen, sich zu erhalten und fortzupflanzen. Die natürliche Ausstattung der Seele, vor allem ihre Freiheit, blieb im ganzen gewahrt. Der Schöpfer übernahm schließlich selbst den Kampf für sein Gebilde [1717]. Es war für die zweite Person geziemend, Mensch zu werden, weil dabei ihre Eigentümlichkeit, die Sohnschaft, gewahrt blieb, der Sohn Gottes wurde Menschensohn [1718] — eine rein formalistische, wortspielerische Begründung ohne Tiefe. In Christus sind zwei Naturen und Eine Person. Die Anhänger der Einen Natur verwechseln Natur und Hypostase oder Person. Den Unterschied der beiden Begriffe kann man schon am Menschen klar machen [1719]. Die Menschennatur ist eine in vielen Hypostasen oder Personen; Natur und Person fallen also nicht begrifflich zusammen. In Hinsicht auf die logische Konstruktion der Begriffe unterscheidet sich das Wesen des Menschen dadurch von Christus, daß jeder Mensch nur eine vielen gemeinsame Natur hat; das Analogon wäre für Christus die Christusnatur oder Christusheit, eine solche gibt es nicht; denn Christus ist ein Unikum, hier sind zwei vollkommene Naturen in einer Person nicht nach Art einer

Vermischung oder Verschmelzung vereinigt. Das ist logisch nicht unmöglich; zwar gibt es keine unhypostatische Natur, daraus aber folgt nicht, daß jede Natur ihre eigene Hypostase habe, es können auch zwei Naturen in einer Hypostase zusammenlaufen, ein von Leontios ersonnenes Auskunftsmittel, das wenigstens die Einzigartigkeit des Erlösers zum Ausdruck bringt. Beim Versuch, das Nebeneinander der Naturen mit den psychologischen Tatsachen der Entwicklung, des Leidens, der Todesangst zu verbinden, entgeht Johannes nicht einem feinen Doketismus [1720]. — Die Menschwerdung hat die Dämonenherrschaft beendet, die Natur durch das göttliche Blut geheiligt, die Erkenntnis der Trinität gebracht, durch die Auferstehung des Erlösers die Hoffnung auf allgemeine Auferstehung bestätigt, die Tugenden verbreitet, den wahren Glauben über die ganze Erde ausgedehnt, — eine Äußerung, die man nach einem Jahrhundert siegreichen Vordringens des Islam über weite Gebiete der orientalischen Christenheit für rhetorisch halten möchte, wenn nicht der innige Ausbruch des Dankes an den Erlöser sie als Worte unerschütterlichen Glaubens dokumentierte [1721]. Der Eschatologie fehlen die chiliastischen Züge.

BIBLIOGRAPHISCHER WEGWEISER

Ausführliche Berichte über die Ausgaben der christlichen Schriftsteller und über Untersuchungen zur christlichen Gedankenwelt und Literaturgeschichte finden sich außer in den unten angeführten und häufiger zitierten Werken noch in den Darstellungen der Entwicklung des hellenischen, lateinischen und byzantinischen Schrifttums überhaupt, etwa in den einschlägigen Bänden von Iwan Müllers Handbüchern der klassischen Altertumswissenschaften; (Christ, W. und Schmid, W., Geschichte der griech. Literatur, 5. Aufl. München 1913; Schanz, M., Geschichte der röm. Literatur, München 1911; Krumbacher, K., Geschichte der byzantin. Literatur, 2. Aufl., München 1897; Manitius, M., Geschichte der lat. Literatur des Mittelalters, München 1911.)

Gesamt-Ausgaben und Übersetzungen

1. Migne, Patrologia graeca.
2. —, Patrologia latina.
3. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten 3 Jahrhunderte, Leipzig, 1897 und ff.
4. Corpus Scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, Vindobonae, 1866 et seqq.
5. Bibliothek der Kirchenväter, Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung, herausgegeben von Reithmayer und Thalhofer, 82 Teile, Kempten, 1869—1888.
6. Bibliothek der Kirchenväter, Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung, herausgegeben von Bardenhewer, Schermann und Weymann, Kempten, 1911 und ff.

Literatur-Auswahl.

7. v. Arnim, J. F., Stoicorum veterum fragmenta, Leipzig, 1903.
8. —, Die europäische Philosophie des Altertums (Kultur der Gegenwart, herausgegeben von Hinneberg, I, V, Berlin und Leipzig, 1909).
9. Bardenhewer, O., Geschichte der altchristlichen Literatur, 2. Aufl., Freiburg i. Br., 1913.
10. —, Patrologie, 3. Aufl., Freiburg i. B., 1910.
11. Baeumker, Cl., Die europäische Philosophie des Mittelalters (Kultur der Gegenwart, I, V.)
12. Bigg, Ch., The Christian Platonists of Alexandria, Eight lectures, Oxford, 1886.
13. Bousset, W., Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen, 1907 (Forschungen zur Religion und Literatur des A. u. N. T. 10.)
14. Cladder, Unsere Evangelien, Freiburg, 1919.
15. Deussen, P., Die Philosophie der Bibel, Leipzig, 1913.
16. —, Die Philosophie des Mittelalters, Leipzig, 1915.

17. Ehrhard, A., Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900, Freiburg, 1900. (Straßburger theol. Studien 1894, 1900.)
18. Harnack, A., Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 Bde., 4. Aufl., Tübingen, 1910.
19. —, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, Berlin, 1901.
20. —, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig, 1921.
21. —, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahrhunderten, Leipzig, 1902.
22. Hefele, C. J., Conciliengeschichte (fortgesetzt von Hergenröther), 2. Aufl., Freiburg, 1873—1890.
23. Hilgenfeld, A., Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig, 1884.
24. v. Kralik, R., Grundriß und Kern der Weltgeschichte, Graz, 1922.
25. Loisy, A., Les évangiles synoptiques, Ceffonds, 1907—08.
26. —, Jésus et la tradition évangélique, Paris, 1910.
27. Loofs, F. H., Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 3. Aufl., Halle, 1893.
28. Meyer, E., Ursprung und Anfänge des Christentums, I. Bd., Die Evangelien, Stuttgart und Berlin, 1921.
29. Moehler, J. A., Patrologie oder christliche Literaturgeschichte, herausgegeben von Reithmayer, Regensburg 1840.
30. Schürer, E., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3. und 4. Aufl., Leipzig, 1898.
31. Schwane, J., Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit, 2. Aufl., Freiburg, 1892; der patristischen Zeit, 2. Aufl., Freiburg 1895.
32. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausgegeben v. Gebhardt und Harnack, Leipzig, 1882 u. ff.
33. Troeltsch, E., Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen, 1912.
34. Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie (I. des Altertums, 11. Aufl. bearbeitet von Prächter, Berlin, 1920; II. der patristischen und scholastischen Zeit, 10. Aufl. bearbeitet von Baumgartner, Berlin, 1915.)
35. Willmann, O., Geschichte des Idealismus, Braunschweig, 1907.
36. Zeller, Ed., Die Philosophie der Griechen, 3. Aufl., Leipzig, 1879.

ANMERKUNGEN

1 Iren. adv. haer. I. 10. 3. 2 Vgl. Österreich, Der Okkultismus im modernen Weltbild. 3 **18**, I. 20, I. 498. 4 Matth. 7. 20; 12, 33. 5 Schneider H., Kultur und Denken der Babylonier und Juden, S. 164 ff. 6 **13**, 43 ff., 85; 320. 7 Jer. 12, 1; 31, 29. 8 Ezech. 3, 19 f.; 18, 4 ff., 24; 33, 13, 16. 9 Jes. 49, 23 f.; 52, 1. 10 **30**, II; III; Bousset, Religion des Judentums 2, S. 238. 11 Riedl, Die Idealisierung der Naturvölker (Progr. des städt. Gymn. in Frankfurt a. M., 1875). 12 Z. B. Plat. Tim. 22 B, Legg. 819 B, 956 E. 13 Vgl. Stöhr, Heraklit, S. 32 ff. 14 **24**, 3. 15 Z. B. **18**, II. 37. 16 **18**, I. 86. 17 Joh. 16, 28; Luk. 4, 18—22; 22, 29; Matth. 12, 42; 26, 63 f.; 11, 27. 18 Joh. 10, 30; 14, 9; 16, 33; Matth. 11, 27; 28, 18. 19 **28**, 153; E. Meyer hält den Bericht bei Markus für den realistischeren; ich möchte den bei Lukas für anschaulicher halten; doch ist dieser Unterschied der Beurteilung nicht wichtig. 20 Luk. 9. 28. 21 Matth. 16, 24; 17. 1; Mark. 8, 34; 9, 1; Luk. 9, 22; 9, 29. 22 **18**, I. 75, Anm. 5; Joh. 16, 28; 8, 58. 23 Siehe unten S. 39. 24 Deussen, Gesch. der ind. Philosophie. 25 Eibl, Platons Psychologie (Zeitschr. f. Phil. u. philos. Kritik, 1910). 26 Luk. 1, 46. 27 Angedeutet ist die Theorie eines Zusammenhanges zwischen dem schöpferischen Willen der Mutter und dem messianischen Beruf des Sohnes in einem Gedicht von Kralik (Lieder im heiligen Geist). 28 Z. B. Joh. 5, 36; Matth. 8. 4; 9, 30; 12, 16; Luk. 5, 12—16; 8, 56; Mark. 1, 43; 7, 36; 8, 36. 28a Mark. 6. 5; abgeschwächt Matth. 13, 58. 29 Joh. 4, 7 ff.; 4, 35; (vgl. Matth. 9, 37; Luk. 10, 2). 30 Luk. 23, 42 f. 31 Joh. 3, 19; 8, 12; 9, 15. 32 Joh. 4, 13; 7, 38. 33 Matth. 5, 16. 34 Joh. 17, 20. 35 Joh. 10, 34; (Ps. 82, 6). 36 Joh. 14, 6. 37 Joh. 8, 51; 17, 2, 3. 38 Joh. 11, 25; 8, 51. 39 Joh. 6; 40, 47. 40 Joh. 4, 17; 7, 38. 41 Luk. 11, 8. 42 Matth. 11, 12. 43 Matth. 11, 21. 44 Matth. 6, 33. 45 Matth. 10, 14 f.; 11, 23; Joh. 3, 15, 18 f. 46 Matth. 7, 24—27. 47 Matth. 6, 17 f., 25 ff. 48 Joh. 4, 23; Matth. 12, 6. 49 Matth. 9, 15; 5, 17 f. 50 Matth. 26, 13. 51 Matth. 9, 9 ff.; Luk. 9, 56; Joh. 3, 17. 52 Matth. 19, 24. 53 Kralik, Jesu Leben und Werk, S. 504. 54 Joh. 3, 3. 55 Joh. 18, 36. 56 Luk. 17, 21. 57 Matth. 13, 31, 33; 16, 28. 58 Matth. 10. 59 Joh. 17, 18. 60 Matth. 11, 27; 10, 8. 61 Joh. 15, 5. 62 Joh. 15, 1 f. 63 Joh. 16, 26. 64 Z. B. Luk. 4, 21. 65 Matth. 23; Luk. 19, 41; 21, 9. 66 Matth. 23, 27. 67 Mark. 7, 27. 68 Matth. 8, 9 f. 69 Matth. 21, 43; vgl. Matth. 21, 28—31. 70 Joh. 12, 31; 16, 11; Matth. 13, 25. 71 Matth. 25; 21, 33 ff. 72 Matth. 5, 45. 73 Matth. 6, 26 ff. 74 Luk. 12, 51; Matth. 10, 34. 74a Matth. 6, 9 ff.; Luk. 11, 34 ff. 75 **24**, 135. 76 Kralik, Jesu Leben und Werk. 77 Kralik, ebenda und **24**, 130 f. 78 Acta Apost. 22. 79 Gal. 1, 15 ff.; 2, 9. 80 Gal. 2, 1. 81 2. Kor. 12 ff. 82 2. Kor. 12 ff., Gal. 4, 14. 83 Thess. 4, 13—17.

84 Phil. 1, 23; 2. Kor. 4, 15; 5, 1, 4. 85 James, W., Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, übers. von Wobbermin, S. 76. Achelis, Das Christentum der ersten 3 Jhh. S. 40. 86 2. Kor. 5, 16, 17; 18, I. 103. 87 Hahn, Rom und Romanismus, S. 153. Achelis, a. a. O., S. 41. 88 Vgl. 2. Kor. 10, 10; 11, 5, 6. 89 Vgl. 1. Kor. 9, 20 ff. 90 Vgl. Phil. 3, 12, 13; Röm. 9, 11, 20; 2 Tim. 1, 9; Ephes. 1, 4. 91 Kol. 1, 15; Tim. 6, 16. 92 Phil. 2, 5. 93 1. Tim. 6, 16; Phil. 1, 21. 94 Röm. 5, 20; 4, 15; Gal. 3, 22; besonders: 2. Kor. 3, 9. 95 Gal. 3, 24. 96 Röm. 8, 22. 97 Gal. 3. 13; Kol. 2, 14. 98 18, I. 104. 99 2. Kor. 5, 21. 100 Gal. 3, 13. 101 Gal. 8, 10. 102 Röm. 5, 20. 103 Röm. 4, 15. 104 2. Kor. 3, 9. 105 Röm. 5, 20. 106 Röm. 7, 8. 107 Röm. 4, 9 f.; gerechte Heiden: Röm. 2, 14. 108 Röm. 7, 15—18. 109 Röm. 5, 14. 110 Gal. 3, 24. 111 Röm. 7, 22, 23. 112 Röm. 5, 10. 113 Z. B. Gal. 5, 17, 19, 22. 114 Röm. 6, 3, 7, 8, 9. 115 Röm. 7, 1. 116 Röm. 7, 2. 117 1. Kor. 15, 17. 118 Vgl. 2. Thess. 2, 23. 119 Vgl. 1. Thess. 4, 13—17; Phil. 4, 5. 120 Vgl. Phil. 3, 21; 1. Kor. 15, 52. 121 Z. B. Röm. 16, 14. 122 Röm. 3, 7, 8. 123 Röm. 6, 1—3, 16—23; 1. Kor. 15, 51 f. 124 2. Tim. 2, 18; Röm. 8, 19, 21, 22. 125 Vgl. die Formulierung d. Problem bei Überweg-Heinze 34. II. Ist der Satz: Der Gläubige ist gerechtfertigt ein analytisches oder ein synthetisches Urteil? d. h. Ist die Rechtfertigung schon eingeschlossen im Begriff des Glaubens oder kommt sie hinzu? 126 Phil. 3, 11 ff. 127 Vgl. den Anm. 25 zitierten Aufsatz. 128 Gal. 4, 22; vgl. 2. Kor. 3, 15. 129 Kol. 2, 17. 130 Lib. de cherub. 13; Quaest in gen III. 19, 20. 131 Gal. 4, 22. 132 Quod det. pot. insid. 31. 133 1. Kor. 10, 34. 134 Röm. 13, 1—7, Tit. 3, 1. 135 Röm. 5, 14. 136 Röm. 5, 11. 137 1. Kor. 15, 44—49. P. Kronseder machte mich darauf aufmerksam, daß das griechische Wort *ἀναχεφαλαίωσις, ἀναχεφαλαιώσασθαι* an sich schon mehr bedeutet als das lateinische recapitulatio und das im Vulgata-Text gebrauchte instaurare (Ephes. 1, 10); es heißt nicht nur „Wiederherstellung" sondern „Aufgipfelung", so daß in diesem Worte die Herstellung und Höherführung zugleich ausgedrückt ist. 138 Gal. 4, 1—9; Kol. 2, 8. 139 1. Kor. 2, 10, 11. 140 Röm. 8, 26. 141 Röm. 8, 22. 142 Vgl. z. B. 1. Kor. 15, 45, 48, 49. 143 Z. B. 1. Kor. 3, 3. 144 Fleisch = Leib: 2. Kor. 7. 1. 145 Z. B. 1. Thessal. 5, 23. 146 Gal. 3, 19. 147 Vgl. Kol. 2, 14. 148 Ephes. 6, 12. 149 Ephes. 2, 2; 4, 2. 150 Hebr. 1, 7. 151 1. Kor. 2, 8. 152 13, VI. Kapitel. 153 Acta 3, 11. 154 Acta 7, 2. 155 Joh. 1, 1 ff. 156 Iren adv. haer. III. 4, 2. 156a Clem. Rom. ad Cor Kp. 13—20; Kp. 54. 156b ibid. 37—45. 157 ibid. 42. 158 ibid. 40—45. 159 ibid. 20—24. 160 ibid. 24. 161 ibid. 41. 162 ibid. 50. 163 ibid. 23. 164 9, 490. 165 II Clem. Kp. 14. 166 ibid. 20. 167 ibid. 12. 167a Abfassungszeit nicht genau festzusetzen. Terminus post quem die Zerstörung Jerusalems (Kp. 16). Bardenhewer (9, 94) verlegt ihn ins erste Jahrhundert. 168 Barnab. Kp. 12, Kp. 3, Kp. 14. 169 ibid. Kp. 14. 170 ibid. Kp. 6, Kp. 7, Kp. 14. 171 ibid. Kp. 15. 172 ibid. Kp. 21. 173 Ignat. ad Ephes. Kp. 11, Kp. 19. 174 ibid. Kp. 19. 175 ibid. Kp. 19. 176 ad Philad. Kp. 9. 177 ad Ephes. Kp. 8. 178 ad Ephes. Kp. 19. 178a Benannt nach dem Finder, L. A. Muratori (gest. 1750), das älteste Verzeichnis der Schriften des Neuen Testamentes. Geschrieben um 200, wahrscheinlich in Rom (9, II. 611). 179 Hermas visio III, 5. 180 ibid. vis. III. 9. 181 ibid. vis. III, 12, 13. 182 vis. II, 7' 183 Simil. V, 5. 184 9, I. 188. 185 9, I. 197. 186 Aristides 1, 2—3' (Ausgabe 6). 187 ibid. 2, 2 ff. 188 ibid. 2, 6. 189 ibid. 8. 190 ibid. 12' 191 ibid. 13. 192 ibid. 14, 4. 193 ibid. 15. 194 ibid. 16. Hiezu Bar·

denhewers Urteil über den Schriftsteller (**9**, I. 192). 195 **32**, 1, 3. Die ursprüngliche Hypothese, daß aus dem Werke des gallischen Mönches die Schrift des Ariston rekonstruierbar sei, hat Harnack zurückgezogen (**19**, I. 95). Da aber nach dem Urteil des Origenes (Co. Cels. 4, 52) Ariston die Apologie des Christentums aus dem Alten Testament ausgezeichnet führte und diese Aufgabe eben die drei Themen umfaßt: Korrektur des jüdischen Gottesbildes durch Aufnahme eines zweiten Wesens in die Gottheit, des metaphysischen Christus, Korrektur des jüdischen Geschichtsbildes durch Identifikation des Messias mit dem leidenden Stifter des Christentums, dem historischen Jesus, endlich Gleichsetzung beider — so ist es in einer zunächst nicht literarhistorischen Darstellung gestattet, sich für das Werk des Ariston auf Euagrius zu berufen. Es muß eben in jenem ungefähr das gestanden haben, was bei diesem steht, weil es in der Natur der Sache liegt und Origenes sonst den Ariston nicht gelobt hätte. Eine klare Gliederung der Themen läßt sich allerdings erst bei Justin (dial. c. Tryph. 48) nachweisen. 196 Altercatio III, 11 (**32**, 1, 3). 197 ibid. III, 12; IV, 15; V, 18, 19, 20. 198 ibid. III, 11. 199 ibid. III, 11, 12. 200 ibid. VI, 22. 201 ibid. VI, 24, 25. 202 ibid. VII. 203 **32**, I. 3, 92. 204 **29**, I, 94. 205 Altercat. II, 10. 206 ibid. III, 11 (Ps. 147, 15). 207 Altercat. VI, 22 (Numeri 13, 24). 208 Harnack (**32**, I. 1, 193). Nach Bardenhewer (**9**. I, 223) ist die 1. Apologie zwischen 150 und 155, die 2. Apologie später als die erste, aber vor 160 verfaßt, der Dialog mit Tryphon nach der 2. Apologie. 209 2. Apol. 8 (Ausgabe **6**). 210 ibid. 5 (6). 211 ibid. 212 So wenigstens läßt sich der Einklang zwischen 1. Apol. 10 und 2. Apologie 5 (6) herstellen; man braucht dem Justin keinen ursprünglichen Dualismus zuzuschreiben, wie Hilgenfeld tut (**23**, 55). 213 1. Apol. 13. 214 2. Apol. 4 (5). 215 1. Apol. 46. 216 1. Apol. 59 ff., 44. 217 1. Apol. 21; 22. 218 2. Apol. 13 Anf.; 1. Apol. 54 ff. 219 2. Apol. 10. 220 1. Apol. 11. 221 1. Apol. 12, 14. 222 2. Apol. 6 (7) Anf. 223 Dial. c. Tryph. 28—31. 224 2. Apol. 5 (6); **18**. I. 544. 225 Iren. adv. haer. IV, 62. 226 1. Apol. 43. 227 1. Apol. 51, 52; 2. Apol. 9. 228 Tatian orat. co. Graec. Kp. 18. 229 Kukula in der Einleitung zu seiner Übersetzung **6**, 18. 230 Or. co. Graec. 1; 25—28. 231 ibid. 4. 232, 233 ibid. 5. 234 ibid. 7; 12. 235 ibid. 8; 10. 236 ibid. 11, 6. 237 ibid. 13, 1. 238 ibid. 15, 4. 239 ibid. 6, 1. 240 ibid. 23. 240a Harnack (**32**, I. 1, 218). 241 Schanz, Gesch. der röm. Literatur III, 277. 242 Octavius Kp. 16. 243 Vgl. Orig. Co. Cels. III. 19: wo Kelsos, der den Christen Aberglauben vorwirft, den ägyptischen Tierkult in Schutz nimmt; ebenso Co. Cels. VII. 62: wo er die Verwerfung des Bilderdienstes der Christen als eine Barbarei zum Vorwurf macht, um ihnen aber nicht den Ruhm der Originalität zu lassen, hinzufügt, daß auch Heraklit die Verehrung von Bildern verwarf; VI. 80 zählt Kelsos Gottbegeisterte unter Chaldäern, Magiern, Ägyptern, Persern auf, aber die Propheten der Juden würdigt er nicht. Co. Cels. III 1 findet Kelsos den gemeinsamen Glauben der Juden und Christen an einen Erlöser des Menschengeschlechtes absurd, um doch im 3. Kapitel diesen Glauben, prinzipiell, durch Hinweis auf ähnliche Erlösergestalten bei den Griechen zu verteidigen; er, der Bekämpfer christlichen Aberglaubens, glaubt an Wundergeschichten in heidnischer Umgebung (Co. Cels. III, 31, 32, 33 u.s.f.) Doch muß man, um keinen falschen Eindruck zu erwecken, hinzufügen, daß die Kritik des Kelsos nicht nur als Halbheiten besteht, sondern einen zentralen Gedanken hat, von dem aus alles zu konstruieren ist: er

fordert Zusammenschluß aller Geistigen in der organisierten und schon bestehenden heidnischen Religion, weil er den Zerfall fürchtet. Er spricht als Theologe einer Kirche zu Anhängern einer andern und sagt ihnen zwischen hindurch: Unsere Anschauungen sind so verwandt, daß wir eigentlich zusammengehen können, kommt also, ihr Christen, zu uns herüber. 244 Octav. 5. 245 ibid. 5; 6, 2. 246 ibid. 7. 247 ibid. 5, 4. 248 ibid 8. 249 ibid 10. 250 ibid 10, 5. 251 ibid 11. 252 ibid. 11, 6. 253 ibid. 12. 254 ibid. 17. 255 ibid. 16, 5. 256 ibid. 17 bis 19. 257 ibid. 19, 14. 258 ibid. 38; 27, 9. 259 ibid. 21. 260 ibid. 21, 11. 261, 262 ibid. 25. 263 ibid 26. 264 ibid. 28. 265 ibid. 37. 266 ibid. 38. 267 Athenagoras Supplicatio pro Christianis, Kp. 3. 268 ibid. 5;6;7. 269, 270 ibid. 7. 271 ibid. 8. 272 ibid. 10. 273 ibid. 17 bis 22. 274 ibid. 23. 275 ibid. 31 bis 34; 37. 276 ibid. 3; 9, 10. 277 ibid. 14. 278 ibid. 18. 279 ibid. 25. 280 Harnack (**32**, I. 1, 288); Bardenhewer (**9**, I, 307) nimmt das Jahr 181/182 an. 281 Ad Autolycum I, 1. 282 ibid. I, 3. 283 ibid. II, 10; 22. 284 ibid. I, 10. 285 ibid. I, 6. 286 ibid. II, 24; 27. 287 ibid. II, 26. 288 ibid. II, 27. 289 ibid. II, 5—16; III, 29. 290 ibid. II, 4; 5; 6; 8. 291 ibid. II, 38. 292 ibid. II, 14. 293 ibid. III, 9—14. 294 ad Diognetum 11; 12. 295 ibid. 12. 296 ibid. 8. 297 ibid. 9. 298 ibid. 7. 299 ibid. 6. 300 **13**. 301 **18**, I. 252: Im Hinblick auf die bedeutendsten gnostischen Systeme gilt in Wahrheit das Wort: Die Hände sind Esaus Hände, aber die Stimme ist Jakobs Stimme. 302 Harnack, Überweg-Heinze, u. a. 303 **18**. I, 252. 304 Tertullian de praescriptione haereticorum 7. 305 Tertullian adv. Valentinianos 4. 306 Barth in **32**, 7, 3, S. 12. 307 **18**, I, 251. 308 Tert. de praescr. 13. 309 **18**, 284: Valentinianer: *ὁμοούσιος*, Zeugung des Sohnes aus Liebe. 310 **18**, S. 287: Basilides: zwei Naturen, zwei Personen in Christus (Nestorianismus); Valentinianer: eine Natur, eine Person in Christus (Monophysitismus). 311 Iren. adv. haer. II. 14. 312 C. Schmidt, Kopt. gnost. Schriften aus dem Codex Brucianus, **32**. VIII. 313 Beispiel: der Wahnsinn des metaphysischen Oberbaus in der Pistis Sophia Kp. 10; 11; 15 (**3**). 314 Kopt. gnost. Schriften übersetzt von C. Schmidt **3**, 343. 315 Über die gnostischen Göttergestalten siehe **13**. 316 Iren. adv. haer. I, 29. 317 **13**, 177. 318 Bousset (**13**, 186) nimmt bei den Gnostikern des Hippolyt (Philosoph. V, 9) babylonischen Ursprung an. 319 **13**, 177; Gunkel, Zum religionsgesch. Verständnis des NT. S. 215. 320 **13**, 217, 243. 321 **13**, 255; Gunkel a. a. O. S. 72. 322 **13**, 321. 323 **13**, 93; Hauptstelle: Acta Achelai 328. 324 Verschiedene Varianten: **13**, 139. 325 Bei Damaskios, de principiis ed. Kopp. 125; Philon erwähnt diese Lehre Quaest. in Exod. 1, 100 (2, 71). 326 **13**, 140. 327 Auf dem Wege über das hebräische olam, das wie das deutsche Welt sowohl Weltalter wie Kosmos bedeutet. 328 **13**, 57. 329 Bei Philon ist Unsterblichkeit Wiedergeburt in einem Propheten Quaest. in Exod. 2, 46. 330 Bei Orig. Co. Cels. 5, 61; 62. 331 Über die Pseudoklementinen: vgl. u. a. **10**, 66 ff. 332 Schmidtke (**32**, III. 7. 124). 333 ibid. S. 227. **18**, I. 331. 334 Epiph. haer 30, 163. 335 Hippolyt Philosophumena IX. 14; **18**, I, 325. Hilgenfeld und Harnack lassen das Buch um 100 von Elchasai verfaßt sein, Bardenhewer (**9**, I. 381) vermutet, Alkibiades, der in den Tagen des Kallistus in Rom auftrat, sei auch der Verfasser. 336 Epiphan. haer. 30, 16. 337 **18**, I. 331. 338 Hippolyt. Philos. VII. 33. 339 Iren. adv. haer. III, 11, 1; I, 26, 1. 340 **23**, 414. 341 Iren. adv. haer. III, 11. 342 Klem. Stromata III. 34, 3. 343 **23**, 17; **18**, I, 269. Justin

1. Apol. 26; 56; 2. Apol. 15. 344 Iren. adv. haer. I, 23, 1; Hippolyt Philos. VI. 19. Tertullia Apolog. 13, de anima. 34. 345 Iren. adv. haer. I. 23, 2—4. 346 Hippolyt. Philos. VI, 19. 347 . . . 348 Z. B. de gigant. 1, de migr. abr. 95, 206 (37); de spec. leg. 124, 178, 200; Quaest. in Gen. IV, 1, 25. Quaest. in Exod. I, 7; I, 8; de cherub. 12; vgl. **23**, 184. 349 **23**, 184. 350 Frgm. bei Hippolyt Phil. VI, 19—20; 112; IV, 58. 351 Iren. adv. haer. I. 23, 5; **23**, 187. 352 Charakteristik bei Harnack (**18**, I. 272). 353 **32**, VIII, 642. 354 Die erste Deutung hat Otto Neurath in Gesprächen gegeben, die zweite findet sich in der bei Diederichs erschienenen Auswahl aus Gnostischen Schriften von Schulz. 354a Hippolyt, Phil. V, 6, 8; **23**, 252. 355 **23**, 258. 356 Hippolyt, Phil. V, 10. 357 Hippolyt, Phil. V, 8. 358 Hippolyt, Phil. V, 16; **23**, 263. 359 Hippolyt, Phil. V, 19—22; X, 11. **23**, 251. 360 Epiph. haer. 39; C. Schmidt **32**, VIII. S. 594. 361 C. Schmidt, **32**. VIII, 591. 362 Isen adv. haer. I 30; **23**, 24. 363 Hippolyt, Phil. V, 26; X, 15. **23**, 271. 364 **32**, VII, 2. 69. 365 **32**, VIII. 648. 366 Pistis Sophia **3**, Kp. 29. 367 ibid. 18; 21; 23; 26; 27. 368 ibid. 133. 369 ibid 111 (S. 163). 370 ibid. 132 (S. 222—226). 371 ibid. 103; 128; 144; 147. 372 ibid. (S. 102). 373 ibid. 135 (S. 230). 374 ibid. 144. 375 Plotin, Ennead. II, 9 Kp. 1—15; Schmidt (**32**, 31). 376 **32**, VIII, 661. 377 Isen. adv. haer. I. 25, 1; **23**, 397. 378 Tertullian, de anima 23; 35. 379 Klem. Alex. Stromata III. 2, 5—10. 380 Hippolyt, Phil. VIII, 2, 8—11; X, 16; **23**, 549. 381 Hippolyt, Phil. VII, 18; Iren. adv. haer. I, 24, 1, 2. **23**, 193. 382 Hippolyt, Philos. X, 19. 383 Abschließend über Markion: Harnack, Marcion, das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig 1921; alle Fragmente und Berichte gesammelt und in mächtiger Darstellung verlebendigt. Hauptquelle: Tertullian adversus Marcionem. **23**, S. 340. 384 Harnack, Marcion S. 191 bis 197; Beilage S. 304—307. 384a Harnack erwähnt dieses zweite Motiv nicht. H. Gomperz hat mich auf diese Möglichkeit in einem Gespräche aufmerksam gemacht. 385 Der Titel ist: Antithesen, Gegenüberstellungen. Rekonstruktion bei Harnack, Marcion S. 68 bis 135. 386 Tertullian adv. Marc. IV, 20; 21; V, 7; VI, 25. 387 Harnack, Marcion S. 81. Frgm. 2: O Wunder über Wunder, Verzückung, Macht und Staunen ist, daß man gar nichts über das Evangelium sagen, noch darüber denken, noch es mit irgend etwas vergleichen kann. 388 **18**, I. 301. 389 Tert. adv. Marc. I, 24; III, 8; 11; IV. 390 Tert. adv. Marc. III, 3. 391 Klem. Alex. Strom. V, 42; Tert. adv. Marc. III, 12; 13; 21. 392 Tert. adv. Marc. I, 27; 29; IV, 11. 393 Tert. ibid. I, 20; III, 4. 394 **33**; Harnack, Marcion, S. 203, nennt unter den Vertretern einer Dreiprinzipienlehre den Megethios hervor, der im Gegensatz zum Stifter für die Heiden das Hauptinteresse hatte, nicht für die Juden. Eine Dreiprinzipienlehre drang in der markionitischen Kirche später durch; einige Schüler nahmen vier Prinzipien an: Gut, Gerecht, Materie, Böse. 395 Harnack, Marcion S. 213. 396 Euseb. hist.-eccl. V, 13, 2—4; 6, 7; **23**, 582. 397 Harnack, Marcion, S. 223. 398 Charakteristik dieser Gruppe; **18**, I. 274; 399 Iren. adv. haer. I, 24, 3 f. 400 Hippolyt, Philos. VII, 14—27. X. 14; **23**, 327. 401 Hippolyt, Philos. VII, 20—27. X, 14. 401a Hippolyt, Philos. VII. 24. 402 Klem. Alex. Strom. II. 8, 36. 403 *ἀπαρχὴ τῆς φυλοκρινήσεως* (Hippolyt. Phil. VII, 27). 404 Hippolyt phil. VII, 27. 405 **23**, 207, Zeile 25—30. 406 **23**, 224; Klem. Strom. II 3, 10. 407 Hauptquellen für die Valentinianische Gnosis: Irenaeus, adv. haereses; Tertullian, adv. Valentinianos. 408 Tertull. adv. Vol. 36. 409 Epiphan.

haer. 33, 3—7; **23**, 346. 410 Barock übertrieben ist der Begriff der Einheit bei denen, die Proarche, Monas, Henotes, Henas unterschieden (Tert. adv. Valent. 37). 411 Tertullian adv. Valent. Kp. 7 macht darüber einen Witz, daß sie den höchsten Gott Bythos (Tiefe) nennen. Die Namen Tiefe und Schweigen gehören einer mystischen Terminologie und Vorstellungswelt an, die sich schon bei Philon findet. Vgl. Phil. de post. Caini 13, 14 (*γνόφος*) de gigant. 52 (Schweigen); de ebriet. 70, 71; de confus. lingu. 37. 412 **13**, 8. Kapitel: Genesis der gnostischen Systeme. 413 Hippolyt. Philos. VI, 20. 414 Klem. Alex., Excerpta ex Theodoto; **23**, 305. 415 Iren. adv. haer. I 11 (Valentin), I, 12 (Ptolemäus). 416 Etwas anders gedeutet von Harnack (**18**, I. 256. Anm. 2). Bousset (**13**, 340) sieht darin nichts als Versuche, durch Einbauten den Dualismus zu überwinden. Damit sind wohl Einbauten überhaupt, aber nicht ist eine bestimmte Rangordnung erklärt. 417 Iren. adv. haer. II, 2,2. 418 Iren. adv. haer. I, 5, 4: Die gesunkene Sophia bringt amorphe Wesen hervor, deren häßlicher Anblick ihr qualvoll ist. Man denkt dabei unwillkürlich an die Materialisationen, die Österreich in seinem Buche „Der Okkultismus im modernen Weltbild" beschreibt. Daß in Kreisen der Gnostiker okkultistische Erscheinungen vorkamen, bezeugt Plotin. Harnack, Marcion, S. 214, berichtet nach einem Tertullian-Fragment von einem sonderbaren Mirakel der ekstatischen Philumene, der Begleiterin des Apelles, und vergleicht damit eine ganz ähnliche Schilderung aus jüngster Zeit. 419 **23**, 356. 420 Iren. adv. haer. I. 17, 2. 421 Origenes, Joh. Komm. II. 14 (**3**). 422 Klem. Strom. IV. 13, 91. 423 Hippolyt Philos. VI. 37. **23**, 304. 424 Auch der Logos flößt das Pneuma ein. Klem. Exc. ex. Theodoto 2, **23**, 294. 425 **23**, 300. 426 Origenes, Joh. Komm. XIII. 16 (**3**). 427 Klem. Exc. ex. Theod. 19. 428 Klem. Strom. III. 8, 36. Valentin Frgm. bei Hilgenfeld (**23**, 293). 429 3 Christoi, je einer für jeden Weltbereich; Hippolyt Philos. VI. 36. 430 Hippolyt Philos. VI. 35. 431 Demnach sämtlich Vorläufer der Monophysiten. Valentin Frgm. 3, Frgm. 7 (**23**, 302), Klem. Strom. III, 7, 59. Tertullian, de carne Christi. 432 Exc. ex Theodoto 76, 78 (**23**, 512): Der Stern, der bei der Geburt des Herrn aufging, bezeichnet das Ende des astralen Verhängnisses. 433 Iren. adv. haer. I, 6. 434 Iren. adv. haer. I, 6; vgl. das schöne Fragment 4 (**23**, 298) aus Klem. Strom., IV, 13, 91). Exc. ex Theod. 24, 1. 435 Origenes, Joh. Komm. XX. 24 zu Joh. 8, 44 (**3**). 436 Klem. Exc. ex Theodoto 21, 2. 437 **23**, S. 516. 438 Iren. adv. haer. I, 6; 7; II, 29, 2. (**23**, 364.) 439 **18**, 256. Anm. 3; vgl. besonders Tertullian adv. Valent. 36. 440 Im Brief an Florinus bei Euseb. Hist. eccl. 5, 20, 4 f. 441 Harnack, **32**. I. 1, 203. 442 **9**, I, 409. 443 Iren. adv. haereses II. 1; IV praefatio. 444 **18**, I, 625; Iren. adv. haer. III, 12; 13; IV, 11, 2. 445 ibid. II, 1, 1—3. 446 ibid. II, 1, 4. 447 ibid. II, 16, 1—3. 448 ibid. II, 17, 3—7. 449 ibid. II, 2, 1—3. 450 ibid. II, 5, 7. 451 ibid. II, 8, 2. 452 ibid. II, 13, 12. 453 ibid. II, 18, 3. 454 ibid. I, 15, 1. 455 ibid. I, 10, 3. 456 Epideixis (demonstratio) 4. 457 dem. 5. 458 adv. haer. II 39, 9; III, 16, 6; IV, 13, 4; 20, 3. 459 ibid. II, 28, 6. 460 dem. 56. 461 adv. haer. II, 13, 3. 462 ibid. V, 18. 463 ibid. II, 28, 8. 464 ibid. IV 4, 2. 465 ibid. II, 10, 2. 466 ibid. II, 3, 2. 467 dem. 5. 468 adv. haer. II, 28, 2—7. 469 dem. 9. 470 dem. 10. 471 adv. haer. IV, 5, 1. 472 dem. 11. 473 adv. haer. II, 11, 3. 474 adv. haer. IV, 18, 15. 475 ibid. II, 34, 2. 476 ibid. IV, 12, 1. 477 ibid. IV, 38, 1. 478 ibid. IV, 38, 4. 479 dem. 12—16. 480 adv. haer. IV, 37, 1. 481 adv. haer. IV, 39, 1;

III, 23, 6; vgl. Seneca, Karpokrates. 482 adv. haer. III, 23, 6. (vgl. Theophil. ad Autol. II 25). 483 dem. 17—21; Iren.adv. haer. IV, 36, 4; V, 29, 2. 484 dem. 22—24. 485 adv. haer. IV, 21. 486 ibid. IV, 15, 1. 487 ibid. V, 8, 3. 488 ibid. IV, 36, 4. 489 ibid. V, 24, 2. 490 dem. 24—30. 491 adv. haer. III, 25. 492 ibid. III, 10; 18, 1, 2, 7; 19; V, 2; 1; dem. 31. 493 adv. haer. V, 29, 2; III, 18, 7. 494 ibid. III, 22, 4; V, 16, 3; III, 21, 10; IV, prooem. V, 19, 1; 21; dem. 32; 33; 34. 495 Mehrere Theorien zusammengefaßt: Iren. adv. haer. V, 11. 496 adv. haer. V, 12. 496a ibid. V, 10. 497 ibid. IV, 9, 1; 13, 2; dem. sub finem. 498 adv. haer. III. 3, 2; 4. 499 ibid. II. 34, 1. 500 ibid. V, 25. 501 adv. haer. V, 32. 502 ibid. V, 33. 503 ibid. V, 35. 504 ibid. V, 36. 505 Döllinger, Hippolytus und Kallistus S. 72. 506 Hippolyt Philosophumena IV, 43. 507 Döllinger a. a. O. S. 212. 508 Philosoph. X. 33. 509 Döllinger a. a. O. 206. 510 Döllinger ebda. 511 Arab. Kommentar zur Apokalypse Frg. 6 (3). 512 In Matth. 24, Frgg. 6; 7; 8; de Antichristo Frg. 6 (3). 513 Daniel Komm. IV, 26, 35 (3). 514 Dan. Komm. II, 12; IV, 2, 4, 6, 7; de Antichristo 23 (3). 515 Döllinger a. a. O. S. 357. Hippolyt; Komm. zur Apokal. Frg. 22; Dan. Komm. IV, 23, 4; 24, 4 (3). 516 Frg. d. Vatic. 1802, Nr. 23 (3). 517 Frgg. 4; 7; 8; 11; 21 zum Pentateuch; Dan. Komm. II 34 (3). 518 Tertullian, ad martyras; Apologeticus, 17. 519 Apol. 15. 520 Apol. 17. 521 de anima 1. 522 de praescriptione haereticorum 8; 9; 10. 523 de carne Christi 5. 524 de praescr. 13. 525 de carne Christi 11; de an. 7. 526 adv. Praxeam 7. 527 adv. Marcionem. I. 528 adv. Marc. I, 3; 5; 7. 529 adv. Hermogenem 1; 19 f. 530 adv. Hermogen 4; 7. 531, 532 adv. Prax. 5. 533 adv. Prax. 8. 534 adv. Herm. 18. 535 adv. Herm. 18, Apol. 21, adv. Prax. 9. 536 adv. Prax. 8. 537, 538 adv. Prax. 14. 539 adv. Prax. 4; 16. 540 Apolog. 17. 541 adv. Prax. 4. 542 **18**, I. 501. 543 Z. B. de resurrectione 37; de oratione 1. 544 Apolog. 21. 545 adv. Prax. 8. 546 **18**, I. 576; adv. Prax. 3; 4; 5. 547 adv. Hermog. 3. 548 adv. Prax. 4. 549 Apol. 48. 550 Apol. 20. 551 adv. Herm. 33. 551a adv. Herm. 45. 552 adv. Valentianos 1—6. 553 adv. Marc. II, 4; 5 (vgl. Theophilos). 554 adv. Marc. II, 8. 555 adv. Marc. II, 4; I, 13. 556 adv. Marc. II,6. 557 adv. Marc. II, 7. 558 de resurr. 6. 559 de resurr. 5; 65. 560 de an. 6; 7. 561 de an. 6; 8. 562 de an. 7. 563, 564 de an. 9. 565 de an. 10. 566 ibid. 12. 567 ibid. 15. 568 ibid. 14. 569 ibid. 16. 570, 571 ibid. 17. 572, 573 ibid 18. 574 ibid. 27. 575 ibid. 19 ff. 576 Apol. 49. 577 de an. 21. 578 ibid. 22. 579 ibid. 24. 580 ibid 30. 581 ibid. 33. 582 ibid. 36. 582a ibid. 38. 583 ibid. 37. 584 ibid. 40. 585 ibid. 41. 586 ibid. 43. 587 adv. Marc. IV, 22. 588 de an. 50. 589 de an. 53 ff. 590 de orat. 22. 591 adv. Marc. I. 10, de testimonio animae 2—6. 592 Apol. 17. 593 Apol. 21. 594 de praescr. 7; 8. 595 Apol. 47. 596 adv. Judaeos 2. 597 ibid. 4—6. 598 ibid. 3. 599 adv. Marc. II, 1. 600 ibid. II, 11—13. 601 ibid. II. 13. 602 ibid. I, 26; 27; II, 27. 603 adv. Prax. 16. 604 adv. Marc. II, 29. 605 Harnack (**18**, I, 630) erinnert an den Brief des Ptolomaios an Flora; Tertull. adv.Marc. II, III, IV. Um die Stelle Röm. 5, 20 kommt Tertullian nicht herum (adv. Marc. V. 13). 606 adv. Prax. 27 f. 607 de carne Christi 9. 608 de carne Christi. 609 de resurr. 2. 610 adv. Marc. II 27. 611 de patientia 3; de bapt. 11; adv. Marc. III, 8. 612 adv. Prax. 29. 613 de monog. 14; de ieiunio 1; resurr. 63; adv. Marc. III 24; IV, 22; adv. Prax. 30; de virginibus velandis 1; Hippolyt Philos. VIII, 19. vgl. **18**, I. 430. 614 de monog 14. 615 Apol. 30; 32. 616 de orat. 5. 617 Apol. 35.

618 de idol. 18; 19; de corona 11; de spectaculis passim. 619 Apol. 38. 620 de resurr. 24. 621 de resurr. 57; de cultu feminarum I, 2; das 1000-jährige Reich: adv. Marc. III. 24. 622 de spect. 30. 623 Cyprian ad Donatum 1. 624 de unitate ecclesiae 3, 10. 625 de vanitate deorum 11. 626 de morte 16. 627 ad Demetrium 3; ad Caecilium 16 u. oft. 628 de oratione dominica 13. 629 de morte 23. 630 de vanit. deor. 6. 631 ibid. 5. 632 Nach Philippos Sidetes, Vorsteher der Katechetenschule im 5. Jh. 633 Klem. Strom. VII, 14; vgl. Cohort. 87, 3. 634 Strom. VI 159, 1. 635 ibid. V. 6, 1. 635a 1.) Strom. I, 16, 1; 17, 4; 2.) ibid. I, 15, 3; 3.) ibid. I, 20, 4. 636 Z. B. Strom. I, 43, 3f.; 44, 2. 637 Strom. I, 18, 2; VI, 80, 5; VI, 93, 2. 638 Strom. VI, 98, 3; 109, 2. 639 ibid. II, 10—12. 640 ibid. II, 9, 4. 641 ibid. II, 15, 5. 642 ibid. II, 14, 2f. 643 ibid. I, 44, 2. 644 ibid. VI, 80, 1—5. 645 ibid. VI, 82. 646 ibid. VI, 84—96. 647 ibid. I, 99, 1. 648 ibid. I, 30, 1. 649 ibid. I, 44, 2; I, 87, 3; I, 47, 2f. 650 ibid. I, 41, 2; I, 39, 4. 651 ibid. I, 173, 3; I, 177, 1, 3. 652 ibid. I, 37, 3, 6; I 32, 4. 653 ibid. VI, 151, 1. 654 ibid. IV, 136, 5. 655 ibid. I, 17; 85, 1—3, VII, 70, 5. 656 Paedagogus I, 71, 1; Strom. I, 177, 1. 657 Strom. V, 89, 2. 658 ibid. V, 89, 3. 659 ibid. V, 82, 1. 660 ibid. II, 61, 7. 661 ibid. V, 71, 2 f.; V, 81, 3 f. 662 Frg. 48 (3). 663 quis dives salvetur 37, 1. 664 Phot. bibl. cod. 109; frg. 23 (3). 665 Strom. VII, 9, 1. 666 ibid. IV, 156, 1 f. 667 Frg. 24 (3). 668 Cohortatio 63, 2 f. 669 Phot. cod. 109 (3). 670 Strom. VI, 141, 7. 671 ibid. V, 133, 7. 672 ibid. V, 86 (Xenokrates mit Beifall zitiert). 673 Paedag. I, 6, 5. 674 ibid. I, 7, 2. 675 Cohort. 18, 2; Strom. IV, 116, 2. 676 Paedag. II, III, vgl. Strom. IV, 17, 4. 677 Cohort. 4. 678 Strom. III, 93, 3; frg. 24 (3). 679 Frg. 24 (3). 680 12, 81. 681 Strom. III, 103. 682 Cohort. 111, 1 f. 683 Strom. II, 100, 1. 684 ibid. I. 151—158. 685 Paedag. I, 192, 2. 686 Strom. II, 120, Paed. I, 59, 1. 687 Strom. IV, 53, 1. 688 ibid. I, 180, 1. 689 Platon, Timaeus, 22 B. 690 Strom. I, 18; I, 27; I, 28, 1—3; VI, 67, 1; VI, 159, 9. 691 ibid. VI, 83, 2. 692 ibid. I, 57, 1—7; VI, 106, 4. 693 ibid. I, 29, 1; VI, 41; 42. 694 Cohort. 88, 2. 695 Siehe Anm. 690—694. 696 Strom. I, 7, 37, 1. 697 ibid. I, 7, 37, 2. 698 Joh. 10, 8. 699 Strom. I, 81, 4. 700 ibid. I, 80, 6; 81, 4 f.; 85, 5 ff.; 86, 2; 87, 1; VI, 66, 5; 67, 1. 701 ibid. I, 80; V, 10, 2. 702 ibid. IV, 2, 1. 703 ibid. I 66, 1; 71; V, 24, 1; 29, 3—5; 90, 4 f. 704 ibid. II, 5, 1; I, 89, 2; sehr schroff: VI, 14. 705 ibid. I, 72, 4. 706 ibid. I, 69, 1 ff.; VI, 35, 2; Cohort. 2. 707, 708 ibid. VII, 6, 4. 709 ibid. VI, 57, 4; 58, 1. 710 ibid. I, 57, 2; Cohort. 6, 68, 2. 711 Strom. I, 80, 5; 100, 4. 712 vgl. Strom. I, 94, 1, 2. 713 Paedag. II, 91, 1; 100, 4; III, 54, 2. 714 Strom. III, 70, 2. 715 Coh. I, 8. 716 Strom. VI, 71. Ebenso Valentin Frg. 3 (23, 297, aus Klem. Strom. III, 7, 59). 717 Strom. I, 13, 2; 60—64. 718 Klem. Frg. 8 (3). 719 Frg. 13 (3). 720 Strom. VI, 45, 5. 721 Strom. I, 45, 1. 722 Cohort. I, 8, 9; Strom. IV, 152, 2, 3; VII, 13, 2; 56, 6; 82, 9; 18, I. 643. 723 Strom. VII, 13, 1. 724 ibid. II, 98, 2. 725 Frg. 24 (3). 726 Strom. II, 46, 1; VII, 52, 1. 727 ibid. VII, 89 f. 728 ibid. III, 63, 4; vgl. Basilides. 729 ibid. VII, 34, 4. 730 ibid. I, 29, 5. 731 Frg. 24 (3); dagegen Frg. 69 „ewiges Feuer"; das muß aber kein unlösbarer Widerspruch sein; „äonisch", „ewig" kann auch hier, wie später bei Origenes, heißen: einen Äon dauernd; siehe des Origenes Periodenlehre, im Text S. 194. 732 Matth. 19, 12. 733 18, I. 491. 12, 134. 734 contra Celsum VII, 82. 735 de principiis, prooem. 736 co. Cels. I, 10. 737 ibid. I, 13. 738 ibid. III, 33. 739 de princ. prooem. 740 Bei Euseb. Histor. eccles. VI, 19.

741 de princ. I, 1; co. Cels. VII, 38; 42; 51; VI, 64. 742 Johannes Kommentar II 28. (3). 743 co. Cels. VI, 61. 744 Z. B. co. Cels. IV, 37 ff.; 43; 44; IV, 2; 3. 745 Z. B. die Verhärtung des Herzens des Pharao: de princ. III, 1, 7. 746 de princ. IV, 3. 14. 747 ibid. II, 9; IV, 35. 748 ibid. III, 2, 5. 749 ibid. II, 9, 1. 750, 751 **12**, 200. 752 co. Cels. II, 20. 753 Vgl. de princ. IV, 4. 754 ibid. II, 1, 1 f. 755 ibid. I, 2, 10; IV, 4. 756 co. Cels. III, 14; Joh. Komm. lat. Frgm. 40 (3, 515) de princ. I, 2. 757 Joh. Komm. XIII, 25 (3, 249); co. Cels. VIII, 14 f.; V, 11; de orat. cap. 15. 757a Joh. Komm. II, 2 (3, 54); de princ. I, 2, 13. 758 Joh. Komm. I, 9 (3). 759 de princ. IV, 48. 760 Joh. Komm. I, 27 (3, 34). 761 de princ. I, 2; Hieronym. epist. ad Avit, 2; (**18**, I, 673). 762 Döllinger Hippolytus und Kallistus S. 258. 763 Joh. Komm. XIX, 22 (3, 324). 764 co. Cels. VII, 31. 765 co. Cels. I, 23; Joh. Komm. VI, 38; XIII, 34 (3). 766 co. Cels. VI, 60; V, 53; de princ. I, 2, 12. 767 de princ. IV, 4, 1; 2, 6. 768 Joh. Komm. II, 22 (3); de princ. IV, 4; de orat. 26; vgl. Joh. Komm. I, 20, 35; X, 5; XIX, 6; Cant. Cant. III; in gen. hom. VIII, 8 (3). 769 co. Cels. I, 69 f.; II, 65; II, 63, III, 42; VI, 77; vgl. de princ. I, 2, 4; Joh. Komm. II, 18 (3). 770 Z. B. Joh. Komm. Frg. 119 (3, 567); Joh. Komm. X, 4. (3, 173); co. Cels. VI, 77. 771 de princ. I, 1, 3. 772 Joh, Komm. I. 34 (3, 43) vgl. co. Cels. V, 22. 773 de princ. I, 1, 3. 774 Joh. Komm. II, 10 (3, 65). 775 de princ. I, 3, 3; Epiphanius haer. 64, 5. 776 Joh. Komm. II, 10 (3). 777 **12**, 174; de princ. I, 3, 5; 3, 8; Joh. Komm. II, 6; vgl. in Jerem. hom. VIII, 1 (3), 778 Joh. Komm. II, 15 (3). 779 de princ. III, 1, 22; IV, 4, 9; I, 3. 780 de princ. I, 5. 781 co. Cels. I, 29. 782 co. Cels. IV, 74; de princ. II, 9, 3; III, 6, 2. 783 co. Cels. IV, 75; V, 82. 784 co. Cels. V, 15; 29; Joh. Komm. XX, (3, 328). Androhung der ewigen Strafe ein pädagogischer Kunstgriff Gottes: co. Cels. VI, 26; Hom. XIX in Jerem. (3). 785 de princ. III, 1, 6; hier sind Aussprüche der Schrift über die Freiheit zusammengestellt; co. Cels. IV, 65. 786 de princ. I, 18, 1, 4; I, 6. 787 de princ. II, 8; Anathemat. VI der Konstantinopler Synode. 788 de princ. II, 3, 3 (vgl. III, 1, 12); III, 4, 3; de orat. 29; co. Cels. VI, 53; IV, 66. 789, 790 de princ. I, 6, 3. 791 de orat. 26; 22. 792 de princ. II, 3, 61; 6, 1. 793 Aus Röm. 8; 1. Kor. 15; 7, 31. 794 **12**, 193; de princ. I, 6, 2; 6, 4; II, 6, 6; III, 6, 1. co. Cels. IV, 29; Joh. Komm. XIX, 21; II, 13 (3). 795 de princ. II, 8, 3; I, 6; III, 1, 21; Anathemat. V der Konstantinopler Synode; Hieronym. ad Avit. 3. 796 **12**, 193; **18**. I. 678. (Vergleich mit dem Buddhismus.) 797 de princ. II, 11, 4—6. 798 Vgl. de orat. 27. 799 de princ. II, 3, 5. 800 ibid. II, 3, 4. 801 ibid. I, 7; 8, 63; Anathemat. III der Konstantinopler Synode. 802 co. Cels. VII, 5; V, 10. 803 de princ. II, 8, 83; Anath. IV der Konst. Syn.; **18**, I, 678. 804 de princ. II, 1, 4. 805 de princ. II, 3, 2; Hieron. ad Avit. 5; epist. 92; epist. 96; epist. pasch. I, 13; I, 15. 806 Die alten Nachrichten (in der Berliner Ausgabe 3 V, S. 114 f. zusammengestellt) sind undeutlich und widersprechend; die Auflösung der Körper in das Nichts und die in feine Materie sind nicht auseinandergehalten; ebenso bleibt unklar, ob diese Auflösung, sei es ins Nichts, sei es in feine Materie, von Origenes je als ein endgültiger, oder ob sie überall als ein vorübergehender, wenn auch äonischer Zustand gedacht worden ist. 807 Vgl. de princ. II, 3, 2. 808 co. Cels. III, 77; VI, 26; V, 15 ff. Hom. XIX. in Jerem.; (Höllendrohung ein pädagogischer Kunstgriff Gottes). 809 co. Cels. III, 42. 810 Z. B. Joh. Komm. XX, 16 (3, 347). co. Cels. VIII, 49; co. Cels. VII, 50. 811 Vgl. Joh. Komm.

VI, 59 (3, 168). 812 co. Cels. IV, 14; 40; de princ. IV, 16; in Lev. hom. VI, 2 (3). 813 Joh. Komm. XX, 25 (3, 360 f.), in Rom V, 4 (3); auch in de princ. kommt die historische Auffassung des Sündenfallsberichtes vor, neben der symbolischen Deutung. 814 **12**, 287 (in Rom V, 1; in Rom III, 7); **18**. I, 581. 815 Joh. Komm. XX, 39 (3, 381). 816 co. Cels. IV, 79 f. 817 de princ. III, 2, 1. 818 co. Cels. I, 4. 819 **12**, 131 Anm. 820 de princ. IV, 2, 9; co. Cels. II, 6, 3; I, 42; IV, 2; 40. Joh. Komm. X, 4; X, 25; XIII, 39; (3, 173). 821 Vgl. de princ. II, 1, 3. 822 Vgl. Joh. Komm. VI, 45; X, 9; X, 23; X, 35 (3, 154, 178, 209), de princ. IV, 3, 12. 823 „Jüdische Fabeln" (co. Cels. II, 5), pädagogische List Gottes in Jerem. hom. XIX, 15; V, 15 (3). 824 in Lev. hom. X, 1. 825 de princ. I, 1, 4; III, 3, 1; Joh. Komm. V, 6; co. Cels. IV, 32. 826 Joh. Komm. II, 34 (3); co. Cels. I, 45. 827 co. Cels. IV, 3; II, 76; in Jerem. hom XVII, 2 (12, 208), Joh. Komm. VI, 5; Joh. Komm. XIII, 48 (3, 274). 828 Joh. Komm. VI, 3 (3, 109). 829 Joh. Komm. XIX, 5 (3). 830 co. Cels. I, 31; V. 30; I, 24. 831 de princ. II, 9, 3; II, 1, 4. 832 co. Cels. II, 30; VI, 26. 833 co. Cels. VI, 78. 834, 835 de princ. III, 3. 836 co. Cels. III 28 f. 837 de princ. I, 8, 1. 838 co. Cels. IV, 4. 839 co. Cels. VI, 5. 840 co. Cels. IV, 40. 841 co. Cels. V, 43; IV, 31. 842 co. Cels. II, 41. 843 de princ. III, 6, 1. 844 co. Cels. VIII, 4. 845 co. Cels. VIII, 41. 846, 847 Joh. Komm. II, 3 (3, 55 f.). 848 co. Cels. I, 1. 849 de princ. II, 9, 7; IV, 3. 12; Joh. Komm. XIII, 34; Matth. Komm XII, 30(3). 850 de princ. II, 6, 3 f.; II, 8, 3. 851 de princ. II, 6. 852 co. Cels. II, 9; III, 41. 853 Joh. Komm. II, 11 (3, 66). 854 co. Cels. III, 28; Joh. Komm. X, 6 (3). 855 co. Cels. III, 28; II, 48; Anmut Jesu: co. Cels. III, 10; II 39. 856 de princ. II, 6, 5. 857 de princ. IV, 4, 2; co. Cels. VII, 17; II, 9. 858 de princ. III, 5, 6. 859 co. Cels. II, 38. 860 Joh. Komm. XXVIII, 18; (3, 413). Joh. Komm. VI, 54 ebend. S. 163. 861 in Lev. hom. I, 3 (12, 212). 862 co. Cels. VII, 16. 863 de princ. II, 3, 5. 864 Apol. I, 20 (2. XXIII, 413). 865 Vgl. co. Cels. IV, 63. 866 de princ. II, 3, 4. 867 Joh. Komm. X, 42 (3); de princ. II, 3, 4. 868 Joh. Komm. I, 20 (3); co. Cels. II, 66; 69. IV, 15; VI, 68; **18**. I. 660. 869 Joh. Komm. I. 7 (3). 870 **18**. I. 448. Anm. 1. 871 co. Cels. III, 29 f. 872 Vgl. co. Cels. VIII, 52; **18**. I. 657; co. Cels. VIII, 23; 33. 873 Joh. Komm. VI, 38, 59 (3). 874 in Luc. hom. XXIII (Kirche der Engel) (3). 875 co. Cels. III, 6, 2; Joh. Komm. I. 20 (3, 25). 876 co. Cels. III, 80; VII, 44. 877 co. Cels. III, 12 f. 878 de princ. III, 3 f. Joh. Komm. XIII. 6. 879 in Jerem. hom. IV, 3 (3). 880 Vgl. Joh. Komm. VI, 59 (3, 168). 881 Vgl. **18**. I. 693. 882 de princ. II, 10 f. 883 de princ. III, 6, 9; co. Cels. VIII. 6, f. 884 ibid. IV, 3, 13. 885 ibid. III, 6, 6. 886 Euseb. praeparatio evang. XIV, 23—27. 887 **29**, 635. Athan. de sent. Dionys. 17; 18; 20. 888 Athan. ibid. 23. 889 Athan. ibid. c. 17. 890 **29**, 637. 891 Gregor, Lobrede 7 (übersetzt von Bourier) (6). 892 ibid. 8. 893, 894 ibid. 13; 895, 896 ibid. 11. 897 ibid 12. 898 **18**. I. (Betrachtung zur Lage nach Origenes) und Dogmengeschichte (Grundr. d. theolog. Wissensch. 1. Reihe IV, 3. 5. Aufl. S. 162). 898a Ferrero, Untergang der antiken Zivilisation, übers. von Kappf, Stuttgart 1922. 899 Harnack **32**, III, 7. S. 33. 900 Harnack (**20**), S. 307 ff. 900a Zu dem hier angedeuteten Gedanken höherer Bewußtseinseinheiten vergleiche man Erich Becher: Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften München 1921 S. 111. 901 Es gibt zwei Monarchianer dieses Namens; gemeint ist hier Theodot der Ältere, der Lederarbeiter. Theodot der Wechsler war ein Anhänger der Schule und wie der Führer literarisch

tätig; über den Älteren vgl. Epiphan. h. 54; Hippolyt, Philosoph. VII, 35; über beide Harnack **19**, 1, 201. 902 **9**, II, 568. 903 Tert. adv. Prax. **29**, S. 722. 904 Hippolyt Philos. IX, 7; Theodoret. haer. fab. 3, 3. 905 Athanas. co. Ar. 4, 2, 13, 25; Epiphan. haer. 62; Theodoret. haer. fab. 2, 9. 906 Athanas. co. Ar. 4, 13. 907 Euseb. hist. eccl. 4, 33. 908 Joh. Komm. X, 37; **3**, S. 212. 909 Harnack, Dogmengeschichte (Grundriß der theol. Wissenschaften I, IV, 3). 10. Aufl. Tübingen 1914. S. 219. 909a **9**, II S. 650. 910 **18**, I S. 633. 911 Athan. de Syn. c. 51. 912 **18**, II S. 188. 913 Convivium 3, 3. 914 ibid. 2, 5. 915 ibid. 4, 4. 916 ibid. 8, 1 f. 917 ibid. 2, 5. 918 ibid. 1, 3 f. 919 ibid. 7, 4 f. 920 ibid. 9, 1. 921 Die Einzelheiten des Kampfes, hier nur in Umrissen dargestellt, in den großen Werken über Dogmen- u. Kirchengeschichte; Harnack **18**, II S. 208; Hefele **22**, I S. 252—745, Loofs **27**, Schwane **31**, II S. 83, S. 258 ff. 922 Heb. 1, 3; 3, 7 f.; Ps. 102, 26—28, Ps. 110, 1 f.; Prov. 8, 30; Ps. 2, 7; Jes. 53, 3. 923 Hauptwerke: de incarnatione Verbi; contra Arianos orationes 3 (4); das 4. Buch von fraglicher Echtheit. **10**, S. 212. 924 de incarnat. 925 Hefele **22**, I S. 268, Harnack **18**. 925a Im folgenden Satze ist ein aus einer ausführlicheren Fassung stammendes Stück (homoiusios) an unrichtiger Stelle stehen geblieben. Es muß statt homoiusios heißen homoios. Das zuletzt genannte Wort bedeutet sowohl „ähnlich", als auch „gleich". Belege in jedem größeren Wörterbuch. Zu den Ereignissen des Jahres 360 vgl. Hefele **22**, I S. 722. Daß eine Meinungsverschiedenheit durch ein doppeldeutiges Wort verhüllt werden sollte, mochte dem Kaiser als ein diplomatischer Kunstgriff erscheinen. Auf die Dauer konnte es nicht befriedigen, da eben bereits die Frage aufgeworfen worden, welche von den möglichen Bedeutungen die richtige sei. 926 **18**, II, 276. 927 **18**, II, 26. 928 Auch Harnack sucht zuletzt eine Synthese des „religiösen" und des weltzugewandten Menschen als höchstes Menschheitsideal **18**, III, 104—107; ebenso in der abschließenden Würdigung des Markion in dem gleichnamigen Buche; vgl. auch **18**, III, 74. 929 **18**, II, 286. 930 Apologie 1, 33. 931 adv. haer. 5, 12, 2. 932 ibid. 4, 20. 933 ad Antolyc. 2, 10. 934 de oratione 1. 935 adv. Prax. 8. 935a **10**, S. 225 f. 936 adv. gent. 1, 1. 937 ibid. 1, 6. 938 ibid. 1, 16—22. 939 ibid. 1, 28. 940 ibid. 1, 37 ff., 40—44. 941 ibid. 2, 4—11. 942 ibid. 3; 4; 5. 943 ibid. 7. 944 ibid. 6. 945 ibid. 1, 33. 946 Conf. 10, 6. 947 adv. gent. 1, 31. 948 ibid. 1, 32. 949 ibid. 1, 16; 4, 37; 6, 15; 7, 38. 950 ibid. 2, 37—45. 951 ibid 2, 15—19. 952 ibid. 2, 24. 953 ibid. 2, 20—22. 954 ibid. 2, 14. 955 ibid. 2, 28. 956 ibid. 2, 27. 957 ibid. 2, 29 f. 958 ibid. 2, 31—36, 53. 959 u. 960 ibid 1, 53. 961 ibid. 1, 61 f. 962 ibid. 2, 54. 963 ibid. 2, 48. 964 ibid. 2, 58. 965 ibid. 1, 8—12. 966 ibid. 2, 74. 967 ibid. 2, 75. 968 ibid. 2, 76. 969 ibid. 2, 51. 970 z. B. gegen den Atomismus Institutiones 3, 14; de opificio 4. 971 Instit. 5, 1—5. 972 ibid. 3, 2—5. 973 ibid. 3, 20; de opif. 2, 15. 974 Inst. 3, 24. 975 ibid. 3, 10. 976 ibid. 3, 11. 977 de ira 2. 978 Inst. 1, 2. 979 de opificio 5—17, 980 Inst. 1, 3. 981 ibid. 1, 5. 982 de ira 3. 983 Inst. 2, 3. 984 ibid. 1, 14; de opif. 14. 985 Inst. 3, 18 ff. 986 ibid. 3, 25, 27. 987 de ira. 988 Inst. 4, 8. 989 ibid. 7, 7. 990 ibid. 7, 12. 991 ibid. 6, 20. 992 ibid. 6, 10. 993 ibid. 2, 9. 994 de ira 15. 995 Inst. 7, 5. 996 ibid. 6, 11 f. 997 u. 998 ibid. 6, 12. 999 ibid. 6, 18. 1000 ibid 6, 20. 1001 ibid. 5, 17. 1002 ibid. 5, 19. 1003 ibid. 6, 13. 1004—1007 ibid. 6, 14. 1008 ibid. 6, 22. 1009 ibid. 6, 24. 1010 ibid. 6, 25. 1011 ibid. 5, 18; 6, 9. 1012 ibid. 5, 18. 1013 ibid. 6, 1. 1014 ibid. 3, 18. 1015 ibid. 4, 27. 1016 ibid. 5, 7.

1017 ibid. 5, 16. 1018 ibid. 5, 19. 1019, 1020 ibid 5, 22. 1021 de mortibus persecutorum; über die Echtheitsfrage Bardenhewer **10** S. 181 und Schanz, Gesch. d. röm. Lit. 3, 465, die sie bejahen. 1022 Inst 7, 15. 1023 ibid. 7, 16. 1024 ibid. Schluß. 1025 Über Eusebius vgl. u. a. Bardenhewer **10** S. 275—282. 1026 demonstratio evangelica, 4, 4. 1027 de ecclesiastica theologia 3, 19. 1028 contra Marcellum 1, 1, 17; 1, 6. 1029 de eccl. theol. 1, 12, 2. 1030 Co. Marc. 1, 1, 33 f. 1031 de eccl. theol. 1, 8, 2; 1, 9, 3. 1032 ibid. 1, 13, 1. 1033 Siehe im Text oben S. 193. 1034 Theophanie, syrisch. 1, 5, (**3**, 11, 3, 2). 1035 ibid. 1, 25 (**3**, 11, 3, 2). 1036 de eccl. theol. 3, 6, 1. 1037 ibid. 3, 4. 1038 Theoph. (syr.) 1, 44, **3**. 1039 ibid. 1, 67. 1040 ibid. 1, 47—63. 1041 de eccl. theol. 2, 21, 8; dem. ev. 1, 6, 32. 1042 de eccl. theol. 2, 20, Co. Marc. 1, 1, 11. 1043 dem. ev. 2, 2 ff.; Bücher 3—10. 1044 ibid. 1, 3, 26. 1045 ibid. 1, 3, 17; 1, 5. 1046 ibid. 8, prooem.; 4, 10, 10. 1047 Theoph. (syr.) 2, 85, **3**. 1048 ibid. 2, 3 ff.; 2, 14 ff. 1049 ibid. 2, 19. 1050 ibid. 2, 20. 1051 ibid. 2, 42. 1052 ibid. 2, 24. 1053 ibid. 2, 26. 1054 ibid. 2, 38; 2, 41. 1055 dem. evang. 1, 16; 9, 17, 9 ff.; Theoph. (syr.) 2, 76; 3, 1. 1056 dem. evangel. 1, 6, 63. 1057 Theoph. (syr.) 3, 39. 1058 ibid. 3, 36. 1059 ibid. 3, 52. 1060 ibid. 3, 60. 1061 ibid. 3, 59. 1062 ibid. 3, 61. 1063 ibid. 3, 8 ff. 1064 ibid. 5, 47 u. 49. 1065 dem. evangel. 1, 2. 1066 ibid. 1, 9, 3 u. 5. 1067 Co. Marcell. 2, 1, 3; de eccl. theol. 3, 17, 1—4, 9. 1068 Bardenhewer **10** S. 240. 1069 Frg. 103 (**3**). 1070 **18**, II S. 243. 1071 Frg. 129 (**3**) (bei Epiphan. haer. 72, 2—3). 1072 Frg. 58 (**3**) (bei Euseb. de eccl. theol. 3, 3, 50 u. 53); Frg. 60; Frg. 61. 1073 Frgg. 17, 15 (**3**). 1074 Frgg. 43, 48 (**3**). 1075 Frg. 54. 1076 Frg. 42. 1077 Frg. 74. 1078 Frg. 117. 1079 Frg. 121. 1080 Frgg. 114, 116. 1081 Euseb. de eccl. theol. 3, 15, 3 u. 4. Co. Marc. 1, 1, 22 f.; 2, 1, 9. 1082 Bardenhewer **10** S. 361. 1083 de gen. Verbi **2**, 8, pagg. 1019; 1028 A, 1031 C; adv. Arianos. **2**, **2**, 8, 1021 B. 1084 adv. Arianos 3, **2**, 8, 1104 A. Die Dreiheit von Sein, Leben, Erkennen hat Viktorin aus Plotin; Enneade 5, 6, 6 unterscheidet Plotin drei Stufen des Geistes *νοεῖν*, *ζῆν*, *εἶναι*. 1085 ibid. 3, **2**, 8, 1105 A. 1086 ibid. 4, **2**, 8, 1123 D. 1087 ibid. 4, **2**, 8, 1124. 1088 ibid. 2, **2**, 8, 1087 C D. 1089, 1090 ad Pauli epist. ad Ephes. V. 4, **2**, 8, 1239. 1091 ad Pauli epist. ad Ephes., **2**, 8, 1245. 1092 ibid. **2**, 8, 1238. 1093 Bardenhewer (**10** S. 348—357). 1094 de trin. 2; Bücher 4—7 incl. 1095 ibid. 7, 15. 1096 ibid. 8, 16. 1097 ibid. 1, 19; 4, 12. 1098 ibid. 12, 16 f. 1099 in psalm. 68, 25. 1100 de trin. 10, 23; 10, 38. 1101 Bardenhewer **10** S. 356. 1102 de trin. 9, 75. 1103 de trin. 10, 20. 1104 Bardenhewer **10**, 241—266. Daselbst kurze anschauliche Charakteristik der drei Männer, der Führernatur des Basileios S. 342, des weichen, reizbaren Freundes S. 249, des schüchternen und nachgiebigen Bruders S. 257. 1105 orat. 41, 6. 1106 de anima et resurr. **5**, Gregor v. Nyssa S. 323. 1107 So **34**, 2 in einer früheren Auflage 1909 S. 113. 1108 **18**, II S. 21; vgl. Greg. v. Nyssa, or. 32. 1109 Oratio catechetica prooem. 1110 ibid. 1. 1111 ibid. 2; de oratione 3. 1112 de hominis opificio 23, 24. 1113 ibid. 1. 1114 ibid. 7. 1115 ibid. 1; 2; 3. 1116 Wie im Platonischen Timaeus, die Welt ist erst vollkommen, wenn sie alle Arten von Geschöpfen in sich hat (Tim. 39 E); die tieferen Wesen aber entstehen durch den Sündenfall der Seelen (Tim. 42 BC). 1117 de hom. opif. 16. 1118 orat. catech. 5 f. 1119 de hom. opif. 17. 1120 orat. catech. 5 f. 1121 de hom. opif. 8. 1121a vgl. Arist. de part. an. IV, 10, 687 a 23 (Hand) II, 16, 659 a 30; 17, 660 a; III. 1. 662 a, 20, 25; hi. an. IV, 9, 536 a 32 (Sprechwerkzeuge). 1122 de an. et resurr.

5 Greg. v. Nyssa S. 322. 1123 orat. catechet. 8. 1124 ibid. 7. 1125 de hom. opif. 21. 1126 de an. et resurr. 184 B (Morell). 1127 ibid. 192 B. 1128 ibid. 189; de hom. opif. 7. 1129 de an. et resurr. 197 C (Morell). 1130 de an. et resurr. **5** S. 339. 1131 ibid. S. 343. 1132 ibid. S. 357. 1133 de hom. opif. 6. 1134 orat. cat. 7 f.; 14. 1135 ibid. 29. 1136 de nativitate Christi. 1137 orat. cat. 32. 1138 de an. et resurr. **5** S. 401; de hom. opif. 25. 1139 Oratio cat. 9. 1140 ibid. 10. 1141 ibid. 11. 1142 ibid. 22. 1143 ibid. 23. 1144, 1145 ibid 26. 1146 de an. et res. (**5** S. 357). 1147 de hom. opif. 28; de an. et resurr. **5** S. 383. 1148 de an. et resurr. **5** S. 342. 1149 de hom. opif. 27. 1150 epistola 235. 1151 epist. 5, 2. 1152 epist. 5, 3. 1153 epist. 236 (ad Amphil.) 6, epist. 38 (ad Gregor. fratr.) 2, 3. 1154 epist. 69 (ad Athan.) 2. 1155 epist. 5, 9. 1156 epist. 38, 5; vgl. orat. cat. 3, initio. 1157 z. B. ep. 159, 2. 1158 Hexaemeron 1, 3. 1159 Gregor v. Naz. Trauerrede auf Basileios 23. 1160 Hex. 1, 10. 1161 ibid. 1, 5. 1162 ibid. 1, 5 f. 1163 ibid. 1, 8. 1164 ibid. 3, 3. 1165 ibid. 9, 1. 1166 Quod deus auctor mali non sit, 5 f. 1167 55 ausführliche Regeln 2, 1, **5**. 1168 ep. 5, 12. 1169 kurzgefaßte Regeln 267, **5**. 1170 ad adolescentes. 1171 Basil. ep. 14, 2. 1172 de nativitate 7. 1173 orat. 20, 8. 1174 orat. 30, 9. 1175 orat. 25, 16. 1176 orat. 41, 14. 1177, 1178 orat. 38, 9 ff. 1179, 1180 orat. 38, 12. 1181 orat. 40 (de bapt.) 44. 1182 orat. 14, 26. 1183 Bardenhewer **10** S. 374—384. Ausführliche Darstellung seiner Lehre von Niederhuber in **6**, Einleitung zu Ambros. S. 30 ff. 1184 Vgl. Bardenhewers Charakteristik **10** S. 376. 1185 de Abrah. 1; de fide 1. 1186 de fuga et inv. (Wendl. 3, 138) 1. Kor. 3, 7. 1187 **6** Einleitung S. 42. 1188 Hex. 5, 15 (50 ff.). 1189 ibid. 5, 7 (17—19). 1190 ibid. 6, 9. 1191 Literatur über Augustinus verzeichnet in **34**, II; vgl. Bardenhewer (**10**), 410—438; Harnack **18**, III; gute Charakteristik auch von Logoz Revue de théologie 1905, 126. 1192 Harnack **18**, III, 99. 1193 — Misch, G. Geschichte der Autobiographie I S. 459. 1194 Conf. 3, 8. 1195 ibid. 4, 7. 1196 ibid. 3, 7 (12). 1197 ibid. 7, 7 (20). 1198 ibid. 7, 1—5, 14 (19). 1199 ibid. 5, 14 (20); 4, 31. de beata vita 1, 4. 1200. Contra Felicem 2, 13. 1201 Conf. 3, 4 (7). 1202 ibid. 7, 2. 1203 ibid. 4, 14 (26). 1204 ibid. 3, 6 (11); 7, 1. 1205 ibid. 6, 3. 1206 ibid. 5, 14. 1207 ibid. 6, 11, 12. 1208 ibid. 5, 10; 14. 1209 ibid. 7, 1. 1210 ibid. 7, 5, 7. 1211 vgl. in Co. Felicem 2, 8, die Polemik gegen den Manichäismus, deren Schluss auf den späteren Augustinus selbst paßt. 1212 Conf. 7, 5. 1213 ibid. 7, 3. 1214 ibid. 7, 7. 1215 ibid. 7, 21. 1216 de beata vita 35; de civ. Dei 11, 27 u. sonst. 1217 Conf. 7, 10. 1218 de libero arbitrio 36. 1218a Sieheunten S. 344—347. 1219 Conf. 7, 10. 1220 ibid. 7, 9. 1221 vgl. ibid 7, 20. 1222 vgl. die Unterscheidung Soliloqu. 1, 9. 1223 vgl. Retractationes 1, 1, 12; 1, 3, 9. 1224 Misch, Gesch. der Autobiographie, über Augustinus. 1225 Conf. 1, 6. 1226 ibid. 7, 20. 1227 z. B. die schöne Schilderung de ord. 1, 6—9. 1228 Contra Academicos 1, 2. 1229 Co. Ac. 1, 9. 1230 Co. Ac. 3, 26; 3, 11—12. 1231 Sol. 2, 1; vgl. de lib. arb. 2, 7; de Trin. 15, 21. 1232 de vera religione 72. 1233 de Trin. 10, 14. 1234 de ordine 1, 4. 1235 Conf. 10, 10. 1236 ibid. 10, 12; de Trin. 12, 2; de ord. 2, 42; Normen der Begriffsbildung de Trin. 9, 10. 1237 de quant. 20, 34; Solil. 2, 20; de immort. 6; als „magna quaestio" bezeichnet in de lib. arb. 1, 24; dagegen Retr. 1, 7, 2; 1, 8, 2; 1, 4, 4; 1, 4, 8. 1238 de civ. Dei 22, 4; aber Retr. 1, 1, 8 zu Co. Ac. 2, 9, 22; de civ. Dei 11, 23. 1239 de fide rerum, quae non videntur 2; vgl. Stöhr, Logik, Das Du-Problem 1240 de Trin. 15, 12. 1241, 1242 Conf. 6, 5 (7). 1243 de praedest. Sanctor.

5, Conf. 11, 3. 1244 de ord. 2, 26. 1245 de Trin. 8, 6. 1246 de lib. arb. 1, 4; 2, 6; de ord. 2, 9 (26—27), co. Acad. 3, 20 (43); de Trin. 9, 1. 1247 de Trin. 14, 11. 1248 Conf. 4, 15; 10, 8; 9, 10 (internum aeternum); etwas rhetorisch de Trin. 11, 9; vgl. Misch, Gesch. der Autobiographie I. S. 413. 1249 Solil. 1, 7; 2, 1. 1250 Conf. 7, 1 (2). 1251 de civ. Dei 8, 5. 1252 Conf. 7, 1. 1253 de lib. arb. 3, 8; über den Selbstmord aus Lebensdurst de lib. arb. 3, 18; vgl. Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung 4, § 69. 1254 Conf. 10, 8; vgl. de Trin. 5, 2. 1255 de Trin. 14, 8. 1255a Siehe unten S. 314. 1256 Conf. 2, 4, 5, 6. 1257 Conf. 3, 2. 1258 Frg. 45, Frg. 101 Diels. 1259 Charm. 164 D, 165 C, 166 C E. 1260 Theätet 184 C. 1260a Aristoteles setzt die im Charmides von Platon begonnene Untersuchung fort; eine *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* gibt's nicht, hatte Platon geschlossen, weil es kein Sehen des Sehens,kein Hören des Hörens gibt. Aristoteles schließt: Gerade deshalb, weil das Sehen nicht sich selbst sehen kann, muß es eine Wahrnehmung geben, die über den einzelnen Sinnen steht, den Gemeinsinn (Stellen: de an. III. 2 Anf.; de somn. 2, 455 a 15, Zeller **36**, 2, 2^3 S. 544). Aber das Problem des Bewußtseins ist damit doch nicht erfaßt. Aristoteles schreibt den Gemeinsinn auch den Tieren zu und trennt den Gemeinsinn vom Nus, außerdem läßt er die Formel für den Nus: *νόησις νοήσεως*, Denken des Denkens nur vom höchsten Nus, vom Göttlichen, gelten (Metaphys. XII, 7, 1072 b 20), endlich wird das Zusammenfallen von Subjekt und Objekt im Nus in einer Weise begründet, die den objektivistischen Zug des Aristotelischen Denkens klar zeigt (de an. III 4, 430 a 2); vom intelligiblen Objekt her wird die Intelligible Natur des Subjekts gewonnen: im Denkakt werden Geist und Gegenstand Eines. Der höchste Geist denkt sich selbst, weil ihm alle Denkinhalte beständig gegenwärtig sind. Die Aristotelischen Gedanken bedürfen einer Ergänzung. Zunächst mußten Gemeinsinn, Selbstbewußtsein und göttliches Bewußtsein als Phasen in einem Prozeß der Verinnerlichung begriffen werden, wie es Augustinus tat, der die memoria als Vorstufe des geistigen Bewußtseins, das geistige Bewußtsein als Abbild des göttlichen Bewußtseins auffaßt; am großartigsten ist die Stufenreihe der Verinnerlichungen von Thomas von Aquin dargestellt (Summa contra Gentiles 4, cap.11). Ferner bedarf das Aristotelische Gleichnis vom Zusammenfließen von Subjekt und Objekt einer Kompensation durch das aus dem Evangelium stammende Gleichnis vom strahlenden Licht: jede Seele ist ein Emanationszentrum. Daß aber Aristoteles durch die Annahme des Gemeinsinns und die Formel *νόησις νοήσεως* die Erfassung des Problems gefördert hat, ist klar. Seine Größe liegt hier, wie auch sonst, darin, daß er ein Problem geahnt hat. 1261 Vgl. Theätet 155 E; 184 C, 185 C; Metaphys. XII, 7, 14. 1262 de quant. an. 73. 1263 ibid. 70—80. 1264 de lib. arb. 2, 7. 1265 Conf. 13, 11; de Trin. 9, 4. 1266 de Trin.9, initio. 1267 de Trin. 15, 5; de Civ. Dei 11, 36. 1268 de civ. Dei 11, 28. 1269 ibid. 11, 27. 1270 de lib. arb. 2, 7. 1271 de quant. an. 41. 1272 de musica 6, 10. 1273 de Genesi ad litteram 12, 3, n 33. 1274 Vorzüglichkeit des Gesichtssinns de Trin. 11, 1 Schluß; Visus wie ein Stab (stoisch) : de quant. an. 43; Strahlen vom Auge ausgehend: de Trin. 11, 4. 1275 de Trin. 11, 3. 1276 de Trin. 11, 9. 1277 Summa contra gent. 4. 11. 1278 de Trin. 11, 6. 1279 ibid. 11, 4. 1280 de lib. arb. 1, 3; 2, 10. 1281 de Trin. 12, 2. 1282 de lib. arb. 2, 4. 1283 de Trin. 11, 11 ff. 1284 ibid. 11, 15 u. 17. 1285 ibid. 11, 18. 1286 ibid. 11, 16. 1287 ibid. 14, 13 u. 15. 1288 ibid. 13, 22 u. 24. 1289 Conf. 10, 35. 1290

ibid. 5, 3 u. 4; 10, 35 de ord. 2, 14 ff.; vgl. de civ. Dei 9, 22. 1291 de lib. arb. 2, 30. 1292, 1293 de civ. Dei 22, 24. 1294 de magistro 38; Soliloqu. 1, 3 (videre = habere); de Civ. Dei 11, 27. Conf. 7, 10 (16); de Trin. 8, 2 (sehr schöne Stelle; alles wird durch Gott erkannt); de quant. an. 74; de mus. 6, 1; Quaestiones 83, qu. 51, 2; de vera rel. 55; Solil. 1, 7; de mag. 40; 38; de be. vi. 34. 1295 de Trin. 4, 16 (21). 1296 z. B. de lib. arb. 2, 13 (36) Solil. 1, 14; ähnlich de Trin. 9, 9 Intuition der ewigen Idee des Menschen 9, 12. 1297 Sol. 1, 5—8; de Trin. 15, 8 f. de Gen. an litt 4, 32; de civ. Dei 8, 6; Conf. 7, 17 (23); 10, 6 ff. 1298 Sehr schön Conf. 10, 40. Conf. 7, 17, de Trin. 8, 3. 1299 Vgl. de Trin. 8, 2 mit Conf. 6, 4. 1300 Conf. 9, 10 (25). 1301 z. B. Retr. 1, 6 f. 1302 vgl. Retr. 1, 13, 3 (2), 4 (2); volle Erkenntnis Gottes erst im Jenseits: Liber de videndo Deum 5 (12), 10 (23); Ennasat. in Ps. 7, de Trin. 1, 21; Retr. 1, 2, 2. 1303 Retr. 1, 1, 7. 1304 Conf. 10, 37 (Ein Leben ohne Gefühle ist unmöglich, wäre armselig; wer es behauptet, prahlt) Retr. 1, 3, 6 (2); besonders: de Civ. Dei 14, 4 u. 8. 1305 Sol. 1, 18 u. 32; 2, 2 de immort. 5; 6; de ordine 2, 50. 1306 Retr. 1, 5, 2, zu de immort. 6, 11. 1307 Sol. 2, 36. 1308 de Trin. 13, 12. 1309 de lib. arb. 2, 45. 1310 de Trin. 6. 8; Retr. 1, 5, 4. 1311 Conf. 10, 8. 1312 Conf. 10, 17—25. 1313 ibid. 10, 40. 1314 ibid. 10, 24 u. 26. 1315 Harnack **18**, III S. 199. 1316 Retr. 1, 14, 6. 1317 Gegen die Theorie der Kinderunschuld Conf. 1, 19; die Worte Christi Matth. 19, 14 umgedeutet. 1318 Retr. 2, 71. 1319 de correptione et gratia 18. 1320 de lib. arb. 3, 18 u. 20. 1321 de civ. Dei 15, 6. 1322 Enchiridion 94. 1323 Vgl. Harnack **18**, III S. 205, 215, 216, Anm. 4. 1324 Solil. 1, 23; ähnlich de beata vita 2, wo er drei Gattungen unterscheidet, die aber leicht auf diese zwei zurückgeführt werden können. 1325 vgl. Bigg **12** S. 289. 1326 Contra Felicem 2, 19. 1327 Conf. 6, 4. 1328 Conf. 3, 8 (15). 1329 de Trin. 4, 10; 15, 8. 1330 ibid. 5, 2. 1331 de ord. 2, 44; vgl. de Trin. 5, 11; in ps. 26. 1332 Harnack **18**, III S. 118. 1333 de Trin. 8, 3. 1334 de div. quaest. 46; de Trin. 14, 21; de civ. Dei 11, 10. 1335 de civ. Dei 22, 14. 1336 de civ. Dei, 11, 10; Conf. 13, 38 (53). 1337 de Trin. 4, 3. 1338 Vgl. de Trin. 4, 12. 1339 de quant. an. 69. 1340 de vera relig. 18. 1341 Retr. 1, 10 (4). 1342 de civ. Dei 11, 24. 1343 de Trin. 7, 7. 1344 Conf. 13, 11. 1345 de Trin. 15, 42. 1346 ibid. 11, 8; 9, 5. 1347 ibid. 7, 1. 1348 ibid. 6, 2. 1349 ibid. 5, 12. 1350 Harnack **18**, III S. 118. 1351 Contra Felicem 2 (Unterscheidung von Emanation des Wortes und Schöpfung der Welt). 1352 de civ. Dei 11, 6. 1353 Conf. 11, 6. 1354 ibid. 11, 10. 1355 ibid. 11, 13. 1356 Vgl. hiezu die civ. 12, 15 f., wo Augustinus die Koordination zwischen dem ewigen Plan Gottes und der Zeitlichkeit der Schöpfung als Geheimnis bezeichnet. 1357 de civ. Dei 12, 11. 1358 de civ. Dei 12, 20: Mit dieser fast brutalen Äußerung des Pragmatismus vergleiche man als Gegenstück die des Gnostikers Klemens Strom. V, 22: Wenn der Gnostiker die Wahl hätte zwischen Erkenntnis und Erlösung — er wählte die Erkenntnis. 1359 Conf. 11, 14—31. 1360 Vgl. Stöhr, Logik: Das Problem der Zeit; Wege des Glaubens S. 36. 1361 Politicus 270 D (Umkehrung der Zeit, der Lebensphasen) Tim. 37 D (Zeit ein bewegtes Bild des Aion). 1362 Hauptstelle: Phys. 4, Kp. 10—14. 1363, 1364 Phys. 4, 10 initio. 1365 ibid. 4, 14. 1366 ibid. 4, 11. 1367 ibid. 4, 14 initio. 1368 ibid. 4, 14 sub fin. 1369 ibid. 4, 13, 220 b 15—20. 1370 ibid 4, 14 sub fin. 1371 Met. 12, 4 u. sonst. 1372 phys. 4, 11, 219 b 9 ff., 220 a. 1373 ibid. 4, 11, 219 b 22. 1374 ibid. 4, 11, 220 a. Straton hält dem Aristoteles auch vor, daß er die Eigentümlichkeit des Jetzt

nicht festgehalten habe; er sagt, die Zeit sei nicht Zahl, die Teile der Zahl seien alle zugleich, die der Zeit niemals; wenn die Zeit eine Zahl wäre, müßte das Jetzt und die Einheit dasselbe sein. (Zeller **36**, II, 2; 3. Aufl. S. 911.) 1375 ibid. 4, 10 sub fin. 1376 Sext. Emp. adv. Math. 10, 28; Diog. Laert. 7, 1, 141. 1377 Stob. Ecl. 1, 8, 252 1378 Plot. 3, 7, 4. 1379, 1380 Conf. 11, 14. 1381 ibid. 11, 15. 1382 ibid. 11, 20. 1383 ibid. 11, 21. 1384 ibid. 11, 27. 1385 ibid. 11, 18; 11, 27. 1386 ibid. 11, 28. 1387 Conf. 1, 4 (10); ibid 11, 13 sub fin.; ebenso gesehen de Trin. 13, 23 die Schilderung der Intuition: fit rei non transitoriae transitoria cogitatio. 1387a ibid. 11, 18. 1388 ibid. 11, 31. 1389 ibid. 12, 4. 1390, 1391 ibid. 12, 9. 1392 ibid. 12, 21—24. 1393 ibid. 12, 6. 1394 ibid. 12, 29. 1395 ibid. 13, 3. 1396 ibid. 13, 8. 1397 de civ. Dei 12, 4; Co. Ac. 1, 1; de quant. an. 73; de lib. arb. 2, 9; de ord. 2, 11; de Trin. 3, 9; 1398 de civ. Dei 12, 12. 1399 de Trin. 10, 10. 1400 ep. 166 (ad Hieron.) 4; contra ep. Manich. 16. 1401 de Trin. 4, 12. 1402, 1403 de civ. Dei 5, 9. 1404 ibid. 5, 10. 1405 ibid. 5, 9. 1406 de lib. arb. 2, 53; de civ. Dei 12, 6 u. oft. 1407 Conf. 7, 11 ff.; de lib. arb. 2, 54; de civ. Dei 11, 22. 1408 Conf. 2, 6; 4, 11; de Trin. 11, 8. Retr. 1, 25, 39. 1409 de ordine 2, 51. 1410 Enchiridion 11. 1411 de ordine 2, 12 f.; de civ. Dei 12, 4. 1412 de ord. 1, 2. 1413 ibid. 2, 12. 1414 de lib. arb. 3, 44. 1415 Co. Felic. 2, 4. 1416 Co. Faust. 22, 21; de lib. arb. 1, 9; de vera rel. 14; de lib. arb. 2, 17; 3, 3. 1417 Retr. 1, 14, wo er ausdrücklich die volle Freiheit nur dem Adam zuschreibt; Retract. 1, 14, 6. Harnack **18**, 3, S. 166. 1418 **18**, 3 S. 119, Anm. 1419 de civ. Dei 1, 32. 1420 ibid. 1, 1. 1421 ibid. 2, 4; 1, 32. 1422 ibid. 3, 6. 1423 de Trin. 13, 24. 1424 de civ. Dei 11, 9. 1425 ibid. 12, 1. 1426 ibid. 14, 28; vgl. Plat. legg. 731 E, 732 A, 906 A. Theät. 176 E; Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte S. 72. 1427 de vera rel. 50; de civ. Dei 15, 1, 2. 1428 de civ. Dei 11, 14—20. 1429 ibid. 13, 14. 1430 Retract. 2, 82, 1. 1431 Enchiridion 41. 1432 de civ. Dei 12, 27. 1433 ibid. 15, 5. 1434 ibid. 22, 30; ebenso de Trin. 4, 7; Co. Faust. Man. 12, 8. 1435 de civ. Dei 16. 1436 ibid. 16, 12 f.; 21, 16. 1437 ibid. 17. 1438 Aber sonst kommt dieser Name für das letzte Zeitalter vor de div. quaest. 58; de vera relig. 48; de genesi contra Manich. 1, 39; Ausgleichung: Retr. I, 26. (Scholz, Glaube und Unglaube S. 157). 1439 de civ. Dei 16, 10. 1440 ibid. 15, 22. 1441 ibid. 15, 26. 1442 ibid. 16, 43. 1443 ibid. 16, 3. 1444 ibid. 16, 16. 1445 ibid. 16, 3. 1446 ibid. 16, 17; 18, 2. 1447 ibid. 15, 13. 1448 ibid. 20, 23. 1449 ibid. 17, 2. 1450 ibid. 17, 22—24. 1451 Conf. 4, 12. 1452 de Trin. 4, 17. 1453 Conf. 7, 18, 21. 1454 ibid. 7, 20, 21. 1455 Retr. 1, 12 (ewige Religion). 1456 Scholz, Glaube u. Unglaube S. 56—60. 1457 de Trin. 3, 7; 11. 1458 Sermo 159. 1459 Harnack **18**, 3 S. 144, de civ. Dei 20, 9. 1460 de civ. Dei 6, 2. 1461 ibid. 1 praef.; 2, 20; 4, 34; 15, 3; 19, 17. 1462 de civ. Dei 11, 7, 2; 15, 4; 18, 20. 1463 de civ. Dei 2, 20. 1464 Scholz, Glaube und Unglaube S. 81. 1465 Schilling: Die Staats- und Soziallehre des hlg. Augustinus, Freiburg S. 41 ff. 1466 de civ. Dei 12, 22. 1467 ibid. 15, 16; 19, 5 ff. 1468 de gen. ad litt. 9, 9, 14, de civ. Dei 19, 13; Schilling a. a. O. S. 65. 1469 z. B. de civ. Dei 4, 3; 3, 10; 4, 6. 1470 de civ. Dei 4, 33; 5, 1; 5, 21; 18, 2; 18, 22. 1471 ep. 138, 3, 17; de spir. et litt. 27, 47. 1472 de civ. Dei 5, 19; 4, 21; 5, 12; 5, 16—18. 1473 ibid. 5, 19. 1474 ibid. 5, 17. 1475 Scholz a. a. O. S. 127; de civ. Dei 15, 2 u. 35; 11, 1; 18, 54. 1476 de civ. Dei 19, 12 f., 19, 16 f., Stellen über den Frieden bei Scholz a. a. O. S. 51. 1477 de civ. Dei 19, 17. 1478 Schilling

a. a. O. S. 44, 51; de civ. Dei 19, 14. 1479 Schilling a. a. O. S. 69. Hochschätzung der äußeren Kultur: de doctr. christ. 2, 25 u. 39; Strafgewalt des Staates: de civ. Dei 19, 21; ep. 153, 6, 16. 1480 Schilling a. a. O. S. 70. ep. 153, 6, 26. 1481 de gen. ad litt. 8, 9, 17. 1482 ep. 138, 10—14. 1483 de civ. Dei 19, 14; hier so etwas wie die Konstruktion des natürlichen Staates. 1484 de civ. Dei 18, 47. 1485 de civ. Dei 15, 15; Ep. 138 2 10; Schilling a. a. O. S. 72; 104. 1486 de civ. Dei 18, 49; 20, 19; 21, 25; Retr. 1, 18; 2, 44; 2, 54; Scholz a. a. O. S. 125. 1487 Scholz a. a. O. S. 81; Schilling a. a. O. S 100. 1488 de civ. Dei 5, 19 ff.; 5, 25 f. 1489 ep. 151, 14; ep. 133, 2; Schilling a. a. O. S. 70. 1490 de civ. Dei 4, 15. 1491 Schilling a. a. O. S. 92. 1492 de lib. arb. 1, 6, 15. vgl. enarr. in ps. 144, 13 (Schilling S. 170). 1493 de lib. arb. 1, 15, 31. 1494 de lib. arb. 1, 6, 14; de doctr. christ. 3, 14, 22 (Schilling a. a. O. S. 173). 1495 Schilling a. a. O. S. 174. 1496 Schilling a. a. O. S. 169; Co. Faust. Man. 19, 2. 1497 Schilling a. a. O. S. 169, Sermo 51, 18; 28. 1498 Der Streit wurde damals abgeschlossen durch die Synode von Orange 529. Hefele **22**, II S. 724 bis 737; Schwane **31**, II S. 581f., im Zeitalter der Gegenreformation durch das päpstliche Verbot vom 28. August 1607, die Disputation zwischen Jesuiten und Dominikanern fortzusetzen. (Schwane **31**, IV S. 203). Genaue Darstellung der Synode von Orange bei Hefele. Das Schreiben des Papstes Bonifaz macht den Eindruck einer überlegenen Weisheit. Es mißbilligt eine radikalere semipelagianische These, billigt die Synodenbeschlüsse, ohne sich auf einzelne einzulassen, namentlich ohne die 25 Kapitel ausdrücklich gutzuheißen, von denen der 22: Was der Mensch aus dem Seinigen hat, ist nur Lüge und Sünde, was er an Wahrheit und Gerechtigkeit besitzt, hat er von Gott — die Gefahr weiteren Streites in sich schloß. — Dem lobenden Urteil Schwanes über das Disputationsverbot von 1607 kann man sich nur anschließen. 1499 Schwane **31**, II S. 317—417. 1500 **18**, 2, 45 ff. 1500a Rekonstruktion seines Werkes durch Harnack **32**, 3, 7 S. 25 ff. 1501 de nuptiis Mercurii et Philologiae 8, 854, 857. In diesem Sinne ist die Bemerkung Deussens **16** S. 363, daß sich bei Capella eine Skizze des heliozentrischen Systems finde, zu verbessern. 1502 de haer. fab. 5, 6. 1503 de praesenti iudicio 3, 9, 44; Bardenhewer **10** S. 522. 1504 ep. 105 ad fratrem. 1505 de prov. 1, 9 f. 1506 ibid. 2, 6. 1507 ibid. 2, 7. 1508 Hymn. 1, v. 81. 1509 Hymn. 2, v. 20—83. 1510 Hymn. 3, v. 170. 1511 Hymn. 4, v. 120. 1512 Hymn. 8, v. 80. 1512a Commonitorium 2; 23 (**6**). 1513 de gratia **2**, 58, 783 ff. 1514 Der 3. bei Migne **2**, 58, 840 u. im Corpus scr. e. l. **4**, 1515 de grat. 2, 3. 1516 de grat. 2 sub finem **2**, 58, 833 f. 1517 **2**, 58, 844 D. 1518 de statu animae **2**, 53, 697—780. 1519 de statu animae 1, 7; vgl. hiezu Stöhr, Psychologie S. 66. „In der Samkhya-Philosophie finden wir die Zahl der feinen Elemente in Übereinstimmung mit der Fünfzahl der dort angenommenen Empfindungsmodalitäten. Da aber unsre europäischen Naturphilosophen zur Einzigkeit der Materie hinstreben und alle Elemente rein quantitativ aus demselben Urstoff sein lassen, ohne qualitative Entfaltung, so erzeugt diese Annahme einer Einzigkeit der Materie bei qualitativer Gleichheit der letzten Teilchen das Rätsel der Mehrheit der Empfindungsmodalitäten." 1520 de statu an. 1 8 f. 1521 ibid. 1 11. 1522 ibid. 1 15. 1523 ibid. 1, 17. 1524 ibid. 1, 18. 1525 ibid. 2, 3 ff. 1526 ibid. 2, 4. 1527 ibid. 2, 5. 1528 ibid. 2, 7. 1529 ibid. 3, 4 wird die Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Ewigkeit

aufgeworfen, aber nicht behandelt. 1530 Bardenhewer **10** S. 319; **1**, 40, 504—817. 1531 de natura hominis 1. 1532 ibid. 2, 21. 1533 ibid. 3, 22. 1534 ibid. 2, 23. 1535 ibid. 4, 24. 1536 ibid. 2, 26. 1537 ibid. 2, 28. 1538 ibid. 2, 29—31. 1539 ibid. 2, 28. 1540 ibid. 1, 4. 1541 ibid. 1, 10. 1542 ibid. 1, 8. 1543 ibid. 3, 33. 1544 ibid. 3, 34—37. 1545 ibid. 4, 38. 1546 ibid. 5, 41. 1547 ibid. 4, 46. 1548 ibid. 6, 49. 1549 ibid. 7, 54. 1550 ibid. 9. 1551 ibid. 13, 60. 1552 ibid. 14—20. 1553 ibid. 22, 72; 25, 96. 1554 ibid. 31. 1555 ibid. 39. 1556 ibid. 29, 74. 1557 ibid. 31, 77 f. 1558 ibid. 40, 86 f. 1559 ibid. 41, 89. 1560 ibid. 25, 76. 1561 Bardenhewer **10** S. 462—468; Stiglmayr in der Einleitung zur Übersetzung in **6**. 1562 Stiglmayr a. a. O. S. 11. 1563 de divinis nominibus 4, 10; de caelesti hierarchia 4, 1. 1564 Stiglmayr a. a. O. S. 11. 1565 de ecclesiastica hierarchia 1, 1. 1566 de div. nom. 13. 1567 ibid. 4, 7. 1568 de c. hier. 1, 2; de div. nom. 4, 12; 6; 7, 1. 1569 de div. nom. 5. 1570 de c. hier. 4; ibid. 14. 1571 ibid. 7; 8; 9. 1572 ibid. 4, 1 f. 1573 ibid. 2, 3. 1574 de eccl. hier. 2, 4. 1575 ibid. 15, 2. 1576 ibid. 1, 5; 4; 5; die Lehre von den Stufen der Rückkehr vorbereitet schon bei Klemens, Stiglmayr a. a. O. S. 19. 1577 ibid 5, 7. 1578 Deussen **16** S. 360. 1579 theol. myst. 5. 1580, 1581 de eccl. hier. 7, 2. 1582 Bardenhewer **10** S. 541; die Frage, ob Boethius Christ war, bejaht Bardenhewer S. 543. 1583 de consolatione philosophiae 1, 6. 1584 ibid. 2, 3. 1585 ibid. 2, 4. 1586 ibid. 3, 8 ff.: Das Streben allerWesen zum Sein schildert ähnlich Augustinus; siehe im Text oben S. 303, besonders auffallend ist die Übereinstimmung in den sich festklammernden Bäumen; den Schluß vom relatio Guten aufs absolut Gute hat Boethius aus Platon; vgl. Charmides 174 A—C; Symposion 205 E, 210 E—211 B; Republ. 508, 509. 1587 de cons. phil. 3, 11 f. 1588 ibid. 4, 1. 1589 ibid. 4, 5. 1590 ibid. 4, 6. 1591 ibid. 4, 6. 1592 ibid. 5, 5; hier scheint Boethius an einen Aristotelischen Gedanken anzuknüpfen: de gen. et corr. 2, 10, 336 b 26: Weil alles nach dem Besseren strebt, das Sein besser ist als das Nicht-sein, das reine Sein aber nicht zu erreichen ist, so gewährt Gott der Welt ein kontinuierliches Werden, weil das Immer-Werden dem Sein am nächsten kommt. 1592a Thomas Summa theol. 1, 10, 4 unterscheidet mit Berufung auf Boethius Ewigkeit von unendlicher Zeit; in der Summa contra gentiles 1, 38 begnügt er sich, die zeitliche Begrenztheit der Schöpfung als angemessener hinzustellen; die Gründe, die für eine Notwendigkeit der Begrenztheit der Zeit angeführt worden sind, widerlegt er als unzureichend. 1593 de cons. phil. 5, 6. 1593a de cons. phil. 5, 6 sub finem. 1594 Bardenhewer **10** S. 545; Werke **2**, 69, 70. 1595 de anima 1. 1596 ibid. 2. 1597 ibid. 2; 3; 6. 1598, 1599 ibid. 8. 1600, 1601 ibid. 11. 1602 ibid. 10. 1603 ibid. 11. 1604 de artibus liberalibus 3, **2** S. 1187. 1605 institutiones divinarum et saecularium litterarum 28. 1606 Bardenhewer **10** S. 469 f. 1607 **1**, 87, 2, 2792; vgl. Stiglmayr, Byzantin. Zeitschr. 1899, 263—301. 1608 Bardenhewer **10** S. 471, 478. 1609 Der Dialog bei Migne **1**, 85, 871—1004. 1610 **1**, 85, 1011—1144. 1611 Inhaltsangabe im Kirchenlexikon von Welter und Wetzler unter Johannes Philoponos. 1612 de haer. 83 (**1**, 94, 744 ff.). 1613 **1**, 94, 747. 1614 ibid. 750. 1615 ibid. 753 A. 1616 contra Monophysitas, initio **1**, 86, 2. 1617 **1**, 86, 1, 1280 A. 1618 ibid. 1, 12 7 D. 1280 AB. ibid. 2, 2006 B. 1619 ibid. 1, 1200 B. 1620 Z. B. ibid. 2, 2009, wo sie aufgezählt und an Beispielen illustriert werden. 1621 ibid. 2, 1917 A B. 1622 ibid. 1, 1279 A. 1623 ibid. 2, 1915 B. 1624 de sectis 5, 6, **1**, 86, 1, 1233 f. 1625 Bardenhewer **10** S. 568 ff. 1626 Gams, Kirchen-

geschichte Spaniens 2, 2, 103. 1627 de fide catholica contra Judaeos 1, 1—3. 1628 ibid. 1, 4. 1629 ibid. 1, 7—9. 1630 ibid. 1. 10. 1631 ibid. 2, 1—7. 1632 ibid. 2, 9 ff. 1633 ibid. 2, 15. 1634 ibid. 2, 22. 1635 ibid. 2, 24. 1636 liber sententiarum 1, 1—5. 1637 ibid. 1, 7 f. 1638 ibid. 1, 8, 5. 1639 ibid. 1, 8, 6—14. 1640 ibid. 1, 10. 1641 ibid. 1, 9. 1642 ibid. 1, 11. 1643 ibid. 1, 12. 1644 ibid. 1, 13, 5. 1645 ibid. 1, 13, 9. 1646 ibid. 1, 14. 1647 ibid. 1, 15. 1648 ibid. 1, 16. 1649 ibid. 1, 17. 1650 ibid. 1, 18. 1651 ibid. 1, 19. 1652 ibid. 1, 20. 1653 ibid. 1, 21. 1654 ibid. 1, 22, 2. 1655 ibid. 1, 23—30. 1656 ibid. 2, 1, 13. 1657 ibid. 2, 3. 1658 ibid. 2, 5. 1659 ibid. 2, 5, 4. 1660 ibid. 2, 5, 6. 1661 ibid. 2, 6. 1662 ibid. 2, 7 ff. 1663 ibid. 2, 14 f. 1664 ibid. 3, 1—6. 1665 ibid. 3, 13. 1666 ibid. 3, 51. 1667 Etymologiarum libr. 2, 24. 1668 ibid. 2, 26. 1669 ibid. 2, 29. 1670 ibid. 3, 1, 10 ff., 15 ff., 26. 1671 ibid. 4. 1672 ibid. 4, 39. 1673 ibid. 5—9. 1674 ibid. 9, 3. 1675 ibid. 9—13. 1676 ibid. 14, 9. 1677 ibid. 15. 1678 ibid. 16, 3. 1679 ibid. 19—21. 1680 Bardenhewer **10**, 497; Harnack **18**, 2, 452. 1681 **1**, 91; Gedankengang auch bei Hefele **22**, 3, 189—204. 1682 Hefele a. a. O. S. 191. 1683 Hefele a. a. O. S. 201, **1**, 91 S. 122. 1684 **1**, 91, 263; vgl. ibid. 150, 214, 263. 1685 ibid. 354. 1686 Quaestiones ad Thalassium **1**, 91, 255 f. 1687 ibid. 635 B. 1688 ibid. 254 A, B, C. 1689 ibid. 458 B. 1690 ibid. 259 f. 1691 ibid. 278 C D. 1692 ibid. 319. 1693 ibid. 318. 1694 ibid. 622 A. 1695 Bardenhewer **10**, 503; über die Lyrik des Damaszeners ebenda S. 491. 1696 de orthodoxa fide 1, 3. 1697 ibid. 1, 1. 1698 ibid. 1, 1 f. 1699 ibid. 1, 2. 1700 ibid. 1, 3 f. 1701 ibid. 1, 4; 1, 11. 1702 ibid. 1, 5. 1703 ibid. 4. 9. 1704 ibid. 1, 6. 1704a ibid. 3, 6. 1705 ibid. 1, 8. 1706 ibid. 1, 13. 1707 ibid. 1, 8. 1708 ibid. 1, 8 u. 2, 2. 1709 ibid. 2, 2. 1710 ibid. 2, 1. 1711 ibid. 2, 3. 1712 ibid. 2, 4. 1713 ibid. 2, 7. 1714 ibid. 2, 11. 1715 ibid. 2, 11; 13. 1716 ibid. 2, 30. 1717 ibid. 3, 1. 1718 ibid. 4, 4. 1719 ibid. 3, 3. 1720 ibid. 3, 22. 1721 ibid. 4, 4.

PERSONENREGISTER

Die in griechischer Schrift mit einem *Spiritus asper* beginnenden Wörter stehen unter H. Ein A mit folgender Ziffer bedeutet die Nummer der Anmerkung.

Abel 102, 350, 351.
Abraham 41, 64, 69, 102, 141, 224, 351, 352.
Adam 42, 346, 353, 357, 409.
Adam-Christus 42, 142, 416.
Adam-Eva 349, 410.
Adoptianer siehe Adoptianische Christologie.
Ägypter 64, 74, 112.
Agathon, Papst, 384.
Aggäus 353.
Aineias von Gaza 393, 401.
Alexandriner 88, 372, siehe auch Philon, Klemens, Katechetenschule, Religionsphilosophie.
Ambrosius 231, 275, 279—282, 288.
Ammonios (Hermeiu) 382, 403.
Ammonios Sakkas 179, 183.
Anna, Prophetin, 353.
Antiochener 367.
Antonius, Einsiedler, 291.
Apelles, Gnostiker, 61, 113, 114, 124.
Apollinaris von Laodikeia 231, 366—369, 381.
Apollonios von Tyana 60, 211.
Apologeten 60, 226, 317.
Apostel 90.
Apostolische Väter 52.
Apulejus 349.
Areios 223, 225, 227, 230, 232, 237, 251, 256.
Arianer siehe Arianismus.
Aristides, Aelius, Rhetor, 60.
Aristides, Marcianus, Apologet, 63, 64.
Ariston von Pella 61, 62.
Aristoteles 108, 163, 249, 258, 267, 298, 330, 331—333, 373, 380, 383, 401, 406, 417. A. 1121 a.
Arnobius 210, 226, 240—244, 245, 247, 250.
Artemon 217.
Assyrier 74.
Asterios 256, 257.
Athanasios 225, 227, 232, 234, 235, 251, 256, 329—331, 366.
Athenagoras 61, 62, 75—76, 163.
Athenodoros 208.
Augustinus 23, 24, 138, 149, 226, 235, 239, 241, 248, 258, 265, 277, 280, 283—364, 371, 372, 398.
Augustus, Kaiser, 37.

Barbelognostiker siehe Barbelognosis.
Bardesanes 211.
Basileios 226, 263, 274—277, 279.
Basilides, Gnostiker, 61, 114—117, 134, 136.
Basilidianer 129, 145.
Beda (der Ehrwürdige) 395.
Benedikt von Nursia 393.
Berossos 14.
Beryllos von Bostra 219.
Boethius 330, 340, 393, 394, 395—399, 401.

Cassiodorius Senator 393, 394, 399.
Cassius Dio 61.
Cham 101, 102, 251.
Choiker 98, 121
Christus — allenthalben; als Amtsname: 159, als Äon und Erzengel 223; als Mittelpunkt der Geschichte 354.
Cicero 279, 280, 287.

Claudianus Ecdicius Mamertus 373, 378.
Commodianus von Gaza 221.
Cyprian 161, 210, 245.

Demokritos 202, 211.
Didymos der Blinde 237.
Diogenes, Kyniker, 202.
Diogenes Laertius 211.
Diognet siehe Brief an Diognet.
Dion von Prusa 60.
Dionysios von Alexandrien 207.
Dionysios (Pseudo-D.) der Areopagite, 373, 383—393, 394, 414, 417, 419, 422.
Dioskuros von Alexandrien 368.
Doketen siehe Doketismus.
Doketen des Hippolyt 168.
Donatisten 284.
Duns Skottus 341.

Ebjoniten 90—92.
Elchasai 92.
Eleaten 329.
Elias 69, 105.
Elisabeth 353.
Elkesaiten 90, 92.
Empedokles 355, 401.
Enzyklopädisten 24, 371, 372, 393.
Epigonos 218.
Epiktet 374.
Epikur 243.
Epikureer 333.
Epiphanes 108.
Epiphanios 91, 101, 417.
Esau 99.
Esdra 353.
Euagrius A. 194.
Eusebios von Kaisereia 207, 225, 231, 251—256, 257.
Eutyches 368.
Eva 99.
Ezechiel 176, 200.

Faustus von Reji 376, 377—378.
Fichte 76.
Firmicus Maternus 226.
Flavian, Patriarch von Konstantinopel 368.
Flora siehe Brief an Flora.
Fronto 60.

Galen 61, 380, 383.
Galerius 225.
Gamaliel 37, 38.
Gessios 403.
Gratian 230.
Gregorios von Nazianz 226, 263, 277—278, 279.
Gregorios von Nyssa 226, 263, 265—274.
Gregorios Thaumaturgos (der Wundertäter) 167, 208—210.
Gnostiker siehe Gnosis.

Hagar 264, 351.
Hebräer 351, siehe auch Juden.
Herakleios Kaiser 394, 409, 413.
Herakleitos von Ephesos 17, 69, 83, 95, 179, 207, 218, 298, 329, 401.
Herakliteer 347.
Herakleon, Gnostiker, 61, 118, 121.
Hermas 52, 56—58, 161, 217.
Hermogenes 149.
Herodot 20, 242.
Hierokles 402.
Hieronymus 204, 245, 352.
Hilarius von Poitiers 225, 226, 230, 260—262.
Hippolytos von Rom, 62, 95, 96, 98, 100, 108, 113, 145—148, 163, 212, 216, 218.
Homer 77, 108.
Hosius von Corduba 229, 230.
Hostanes 162.
Hypatia 373, 374.
Hypatios 383.

Ignatius von Antiochien 52, 56.
Irenaeus von Lyon 9, 29, 61, 62, 70, 101, 114, 131—144, 145, 157, 180, 211, 212, 213, 235, 237, 367.
Isaak 64, 351.
Isidor von Sevilla 394, 409—413.

Jakob 64.
Jamblichos 225, 264, 338, 373, 381.
Japhet 141, 351.
Jeremias 200.
Jesajas II 17, 334.
Jesus Christus 25—36; sonst allenthalben; siehe auch Christus, Sohn Gottes, Logos.
Jesus als Personennamen 159.

Johannes von Damaskus 21, 275, 370, 395, 416—424.
Johannes, Evangelist, 37.
Johannes Philoponos 369, 393, 405—407.
Johannes Skottus (Eriugena) 20, 384, 385, 395.
Johannes der Täufer 37, 105.
Jordanes 399.
Josef, der ägyptische, 99.
Judas 97, 99.
Juden 64, 334, 352, 409.
Julianus, Kaiser, 225, 231.
Julius Africanus 171.
Justinus Martyr 61, 67—70, 71

Kain 97, 99, 102, 112, 350, 351.
Kainiten 97.
Kallistos, Papst, 145, 218.
Kant 124, 293, 308.
Kappadokier 23, 226, 237, 263 bis 279, 366, 367, 417.
Karpokrates von Alexandrien 61, 107.
Kelsos 60, 73, 90, A. 429.
Kerdon 110, 124.
Kerinth 61, 93, 94.
Ketura 352.
Kleanthes, Stoiker, 148.
Klemens von Alexandrien 61, 72, 163—179, 180, 211, 212, 213, 264. A. 1358.
Klemens von Rom 52—54.
Kleomenes 218.
Konstantinos, Kaiser, 229, 252.
Konstantios, Kaiser, 230.
Kora 99.
Kosmas 416.
Kyrillos von Alexandrien 367—368.

Lactantius 210, 220, 244—251, 266, 282.
Leander von Sevilla 409.
Leo der Große 365, 372.
Leo der Isaurier 417.
Leonidas (Vater des Origenes) 179.
Leontios von Byzanz 407—409, 417.
Liberius, Papst, 230.
Licentius 292.
Licinius 225.
Lukianisten 237.
Lukianos von Antiochien 222 bis 223, 227.

Magnentius 230.
Makarios Magnes 371.
Makrina 263.
Malachias 353.
Manes (Mani) 211, 285—286, 394
Manichäer 346, 381.
Maria, Mutter Jesu 26.
Marcellina 107.
Markellos von Ankyra 216, 225, 226, 232, 256—258, 279.
Markianos, Kaiser, 368.
Markion 61, 82, 110—113, 124, 149, 155, 159, 186, 233, 235, 241.
Markos, Gnostiker, 119.
Martianus Capella 371—372.
Martin, Papst, 384.
Maximos der Bekenner 384, 394, 413—416, 417.
Meliton von Sardes 61, 62.
Methodios von Olympos 210, 223—225.
Minucius Felix 61, 62, 72—75, 161, 245.
Modalisten siehe Modalismus.
Monarchianer siehe Monarchianische Lehren.
Monika 285.
Monophysiten siehe Monophysitismus.
Moses 60, 77, 91, 141, 176, 254, 352.
Muhammed 286, 394.

Nazoräer 91.
Nebridius 287.
Nemesios von Emesa 373, 380—383, 417.
Nepos 208.
Nestorianer 368.
Nestorios 367—368.
Neuplatoniker: siehe Neuplatonismus.
Neuplatoniker, christliche, 365—392.
Nikolaiten 37.
Nikolaos von Methone 401.
Nimrod 351.
Ninus 352.
Noe siehe Sintflut.

Noetos von Smyrna 218.
Novatian 222.
Numenios von Apameia 60, 103.

Oinomaos von Gadara 61.
Omaijaden 416.
Ophiten 97, 98, 122.
Origenes 113, 145, 163, 179, 180 bis 207, 209, 210, 211, 212, 213, 216, 217, 220, 223, 225, 229, 231, 251, 266, 273, 276, 343, 365, 393.

Pamphilos 252.
Pantaenus 163.
Patriarchen 105, 106.
Paulos von Samosata 216, 222.
Paulus, Apostel, 22, 24, 37—49, 93, 113, 211, 213, 235, 291, 361, 371.
Pelagius 284, 315, 346, 366.
Peraten 97, 99.
Peripatetiker 67; siehe auch: Aristoteles, Aristotelismus.
Petrus, Apostel, 49, 371.
Pharisäer 34.
Philon von Alexandrien, 14, 16, 37, 46, 77, 84, 85, 119, 120, 163, 169, 179, 182, 216, 264, 280, 366.
Philostratus (Flavius) 60, 211.
Photios 145, 170, 178.
Platon 60, 74, 77, 108, 120, 142, 148, 154, 156, 163, 172, 176, 179, 198, 199, 202, 207, 209, 223, 224, 242, 246, 249, 280, 283, 298, 330, 347, 373, 379, 380, 401.
Platon und die Trinität 379.
Platoniker 23, 349; siehe auch Platonismus.
Plotin 106, 107, 163, 182, 210, 335, 336, 356, 362.
Pneumatiker 98, 119, 121, 123.
Polykarp von Smyrna 52, 110.
Pontian, Papst 145.
Pontificianus 291.
Porphyrios 182, 211, 258, 349, 371, 395, 408, 417.
Praxeas 218.
Prepon 113.
Proklos 372, 383, 403.
Prokopios von Gaza 393, 401.
Propheten 70, 109, 141, 246, 254, 338; siehe auch Prophetie.
Psychiker 98, 119, 121, 123.
Ptolemaios 61, 118.
Pulcheria, Kaiserin, 368.
Pyrrhos 413, 414.
Pythagoräer 68, 379, 380.
Pythagoras 108, 207, 401.

Quadratus (Kodratos) 61.

Remigius 366.
Rhodon 114.
Römer 73, 399; als Vorbild der Christen 357.
Rufin 179.

Sabellios 216, 218, 219, 228, 232.
Salvianus von Massilia 372.
Sassaniden 210.
Satornilos 61, 109.
Saulus (Paulus) 37.
Schelling 83, 121, 124, 266, 363.
Scholastiker 338, 417.
Schopenhauer 19, 89, 121, 203.
Sem 141, 351.
Semiarianer 274.
Seneca 251.
Sergius 416.
Sethianer 97, 100.
Severianer, Gnostiker, 97.
Severus, Monophysit, 383.
Sextus Empiricus 61.
Sibyllen 246.
Simeon 353.
Simon der Magier 37, 94, 96.
Simonianer 85.
Sodomiter 99, 112.
Sokrates 69, 74, 77, 148, 162, 202, 208, 246, 283, 299.
Soranus 153.
Stephanus, Diakon, 49.
Straton A. 1374.
Synesios von Kyrene 373—376.
Syneros 113.

Tatian 61, 62, 70—72, 114.
Tertullian 61, 62, 72, 82, 96, 148—161, 163, 180, 211, 212, 218, 237.
Thalassios 414.
Theodoret von Kyros 367, 368, 372.
Theodoros (Gregorios) 208.

Theodoros von Mopsuestia 367.
Theodosius 231, 279.
Theodotos von Byzanz 214.
Theodotos, Gnostiker, 119, 121, 166.
Theoktistos von Kaisareia 179.
Theophilos von Antiochien 61, 76—78.
Thomas von Aquin 397, A. 1260 a, 1592 a.
Tichonius 355.
Tycho de Brahe 372.

Valens 231.
Valentin 61, 82, 103, 117—124.
Valentinianer 139, 145, 153.
Valerian 161, 211.
Varro 349, 352.
Victorinus, Marius, 226, 238, 258—261, 288, 291, 302, 371.
Viktor, Papst 219.
Vinzenz von Lerin 366, 376—377.

Xenokrates 380.

Zacharias, Prophet, 353.
Zacharias von Mytilene 393, 401, 403—404.
Zenon, Stoiker, 148.
Zenon, Kaiser, 383.
Zephyrinus, Papst, 145, 218.

BERICHTIGUNGEN

S. 27 Z. 16 v. o. von Kraft statt: an Kraft. S. 31 Z. 2 v. u. zu ihr statt: zu ihm. S. 206 Z. 2 v. o. Annäherung an Gott statt: Annäherung. S. 216 Z. 14 v. u. heraus 900a statt: heraus. S. 230 Z. 4 v. u. (homoios ähnlich oder gleich) statt (homoiusios, wesensähnlich). S. 265 Z. 19 v. u. Nyssa statt: Nazianz. S. 269 Z. 4 v. u. können 1121a statt: Können. S. 290 Z. 10 v. o. zu sagen sein 1218a statt: zu sagen sein. S. 296 Z. 7 v. u. später 1255a statt: später. S. 298 Z. 20 v. u. gebe statt: gäbe. — Z. 5 v. u. Gott 1260a statt: Gott. S. 300 Z. 11 v. u. Selbsterfassung statt: Selbstverfassung. S. 317 Z. 3 v. u. alle statt: alle die. S. 345 Z. 20 v. o. Mosaik 1412 statt: Mosaik 1422. S. 346 Z. 15 v. o. Harnack 1418 statt: Harnack 1416. S. 355 Z. 19 v. o. Zwietracht 1462 statt: Zwietracht 1412. — Z. 8 v. u. Tichonius statt: Tikonius. S. 427 Anm. 10 2. Auflage S. 238 statt: 2 S. 238; Anm. 11 Riese statt: Riedl. S. 428 Anm. 118 2, 2,3 statt: 2, 23; Anm. 133 10, 3,4 statt: 10, 34; Anm. 164 I, 490 statt: 490; Anm. 167a I, 111 statt: 94; Anm. 168 Kp 2 statt: Kp 12; S. 429 Anm. 225 IV, 6, 2 statt: IV, 62; Anm. 243 13. Zeile v. u. den Christen statt: der Christen. S. 430 einzuschalten 311a vgl. Stöhr, Wege des Glaubens S. 30 u. 31. S. 430 Anm. 323 Archelai statt: Achelai; Anm. 325 in Gen. statt: in Exod; Anm. 343 **23** 175 statt: **23** 17. S. 431 Anm. 344 muß es heißen Tertullian; Anm. 350 X, 12 statt: 112; Anm. 362 u. 377 Iren. statt: Isen.; Anm. 394 2. Z. zu tilgen: hervor; Anm. 396 **23** 532 statt: **23** 582. S. 432 Anm. 425 **23** 360 statt: **23** 300. — Nachtrag zu Anm. 327: H. Sasse, Byzant.-neugriech. Jahrbücher, Dez. 1921, S. 462.

SACHREGISTER

Die im Griechischen mit einem *Spiritus asper* beginnenden Wörter stehen unter H. Ein A mit folgender Ziffer bedeutet die Nummer der Anmerkung.

Abbilder siehe Gleichnisse.
Abendländische Neigungen in der Theologie 221, 323.
Abfall aller Geister 193.
Abgrund in Gott (Bythos) 90, 119, 169, 182, 385; vgl. auch 258.
Absolut Gutes (= Gott) 396.
Absteigende Trinität 137, 145, 150 f., 152.
Abstieg und Aufstieg in der Trinität 191.
Achamoth, gnost. Göttin, 120.
Adam-Christus-Spekulationen 142, 416.
Adoptianische Christologie 58, 59, 193, 213 ff., 217 ff., 222, 227, 228.
Äonen (als geistige Wesen) 54, 87, 223.
Ästhetik: ihre Ablehnung durch Augustin 311.
Affekte 154, 249, 269, 311, 415.
Agnostizismus, moderner 234.
Akademische Skepsis, siehe Zweifel.
Akosmismus 362.
Aletheia, gnostische Göttin, 120.
Alexandrinische Religionsphilosophie 17, 19, 37.
Alexandrinische Schule, christliche, 208.
Allegorische Methode 16, 66, 78, 145, 168, 172, 183, 223, 276, 280, 414.
Allsame siehe Panspermia.
Altes Gesetz siehe Gesetz.
Altes Testament siehe Testament.
Altes Testament und Christentum 66.
amare, amor 324.
Amt der Verdammnis 40, 41, 146.
ἀνακεφαλαίωσις, recapitulatio 46. 49, 70, 142.
ἀνάμνησις, Wiedererinnerung, 26, 107, 156, 242, 293.
ἄναρχος 277.
Angeborne Ahnung Gottes 241, vgl. 303, 418.
Anhäufung des Guten 196, 198, 334.
ἀνυπόστατος 407, 408.
anima und *animus* 154.
Anschauung Gottes 277.
Anthropos, gnostischer Gott, 86, 101.
Antichrist 113, 147.
Antignosis 131—209.
Antike Bildung 12, 77, 78, 164, 172—176, 201 ff., 347.
Antikes Weltbild siehe Weltbild.
Antimilitarismus 161, 249.
Antinomismus siehe Immoralismus.
Antipoden 245.
Apokalypse 50, 208.
Apokalyptische Literatur 355.
ἀποκατάστασις 117, 195.
Apophatische Theologie, siehe negative Theologie.
Apriorisches 292.
ἀρχή 277.
Archonten, gnostische Götter, 107, 109, 115.
Arianismus 274, 377.
Aristotelische Begriffe und Lehren 224, 258, 370, 377, 383, 388, 393, 395, 397, 405, 421.
Arithmetik, siehe Freie Künste und Erziehungsprogramme.
Arm und Reich, im Evangelium 30; siehe auch Klassenunterschiede.

Askese 30, 109, 112, 255.
Asketische Sekten 100.
Astrologie 11, 71, 123, 375, 422.
Astronomie, siehe Freie Künste und Erziehungsprogramme.
Athene 96, 104.
Atomon, Individuum 406.
Attische Philosophie 18.
Auferstehung 26, 51, 72, 76, 96, 140, 144, 161, 206, 251, 273, 355, 374, 402, 404.
Augenblickswelten 338.
Augustinische Gedanken 397, 404.
Ausdehnung, der Zeit 336, siehe auch Dauer.
Ausgleich von Ost und West 232.
Ausstattung des Menschen 269.
Axiome 9, 12—13, 368, 369.

Babylonische Theologie 11.
Barbelo, gnostische Göttin 85.
Barbelognosis 97, 101, 102.
Barnabasbrief 52, 54—56, 90, 143.
Barocke Phantastik bei Augustinus 342.
Baruch 103.
Baruchgnosis 97, 102, 103.
Baum der Erkenntnis 77, 278.
Baum des Lebens 140.
Beschaulichkeit ist Seligkeit 276.
Beweis Gottes ein Wagnis 241.
Beweise für die Unsterblichkeit 250, 264, 270, 313, 400.
Bewußtsein 293 ff., 380; Paradoxie des Bewußtseins 295.
Bewußtwerden Gottes 210, 238, 299.
Bhagavadgita 89.
Biblische Überlieferung (Gott als Wille) 182, 187, 343.
Bilderstreit 416.
Bildungsideal 164; siehe Erziehungsprogramme.
Blutige Opfer 200, 204, 241.
Blutschande siehe Vorwürfe gegen das Christentum.
Böse, das, 35, 139, 153, 170, 114, 192, 193, 244, 248, 270, 276, 278, 287, 288, 319, 344—347, 402, 410.
brahman 85.
Brief an Diognet 62, 78, 356.
Brief an Flora 118.
Brudermord des Kain 350.
Brudermord des Romulus 348.
Buddhalegende 63.
Buddhistischer Erlöser 233.
Bürgerrecht, allgemeines 357.
Bukolischer Beigeschmack des Christentums 57.

Chalcedonense 371.
Chaos 340.
Chiliasmus 70, 144, 147, 161, 179, 206, 208, 221, 355, 391, 424.
Christentum als Bildungsideal 164; als Erkenntnis 353; als goldenes Zeitalter 250; das historisch gegebene 201, 205; als künftiges Israel 70; als neues Gesetz 52; als Philosophie 245; als Vernunftreligion 62, 245; als vollendete Religion 354; siehe auch Wirkungen des Christentums.
Christologie 40, 54, 123, 128, 186 f., 212 ff., 226, 366, 368, 406, 423; A. 309, 310.

Dämonen 70, 71, 76, 163, 196, 250, 422.
Dämonendienst 349.
Dauer der Gegenwart 326, 337.
Deismus 247.
Dekadenz (metaphysische) 83, 170, 253, 322, 328.
Demiurgen 232.
Demiurgos 88, 106, 114, 120.
Demut Christi und der Christen 353, 354.
Denkmöglichkeiten der Christologie 215, 216; der Gnosis 88—89; einer Metaphysik der Geschichte 362—369; über Zeit und Ewigkeit 339; über Freiheit und Notwendigkeit 318, 319.
Determinismus 224, 318, 319.
Deutscher Idealismus 16, 124.
Dialektik 167, 168, 208.
Dichter, ihre Lektüre verboten: 412; als Verkünder Gottes 246.
Diebe und Räuber 173.
Doketismus 159, 177, 213, 368.
Dreiheit siehe Trinität und Gleichnisse.

Dreiteilung des Menschen 48, 121, 281, 366.
— abgelehnt: 154.
Dualismus 87, 91, 112, 128, 133, 155, 248, 253, 287, 342, 343.
Dunkel in Gott siehe Abgrund und Finsternis.
Dunkelheit des göttlichen Planes 412.
Durchgang der Seele durch Gott 338, 339.
Dynamis des Vaters 256.

Eden, gnostische Göttin, 102.
Edikt von Mailand 225.
Egoismus 349, 356.
Eigenschaften der Elemente 382.
Einheit Gottes aus der Vollkommenheit beweisen 63, 75, 137, 150, 246, 266, 321, 387, 419.
Einheit der frühchristlichen und spätantiken Philosophie 21.
Einheit, organische, des Menschengeschlechtes 282.
Einheit der Zeit und der Bewegung 332.
Einheitlichkeit der Offenbarung 131.
Einigung Jesu mit Gott 26, 216, 222.
Einmal Geborene, siehe Typen, religiöse.
Einnahme Roms 284, 347.
Einsamkeit, ihr Lob 277.
Einseitigkeit der christlichen Theologie 15.
Einseitigkeit der griechischen Wissenschaft 16.
Einzeldinge, Ideen von ihnen 321, 330.
Eklektizismus 168.
Ekstase 85, 125, 169, 381, 391.
Elemente, materielle, 268, 276, 382.
Elohim, gnostische Gottheit, 102.
Emanation 21, 134, 151 (*πρόβολή*) 186, 226, 247, 305, 319, 384, 421.
Emanation des Sohnes ein Naturprozeß 83, 169, 170.
Emanationsähnliche Gleichnisse siehe Gleichnisse.
Empfindung 154, 304.
Energien 414.
Engel 71, 76, 157, 196, 254, 389.
— als Leiter der Völker 174, 254, 389.
Engelchöre 389.
ἐννπόστατος 408.
Entelechie 380.
Entstehung der Zeit 338.
Entwicklung: der christlichen Gedankenwelt 10, 58, 376; innerhalb des alten Gesetzes 158; in Gott 153; bis zum Logos 254; des Logos 145; des Menschen 46, 48, 140; der Offenbarung 199, 376; der Sexualethik 224.
Enzyklopädische Bildung 29, 371, 372, 394, 410; siehe auch Bildungsideal.
Epikureische Leugnung der Vorsehung 246; Lehre vom Tod und vom Schicksal der Seele 391.
ἐπίνοιαι (Auffassungsweisen) 220.
Episteme und Gnosis 167.
Erbsünde 42, 140, 192, 198, 228, 269, 278, 281, 315 ff., 349, 381, 415, siehe auch Sündenfall.
Erkennbarkeit Gottes 68, 74, 75, 120, 133—138, 150, 169, 183, 209, 241, 246, 266, 274, 277, 280, 310, 377, 384, 391, 412, 419, durch Erkenntnis der Seele 228, 260; aus der Welt 228.
Erlösung 44, 71, 98, 99, 102, 104, 105, 108, 112, 114, 115, 116, 121, 122, 128, 130, 143, 160, 177, 203, 204, 233, 235, 243, 255, 270, 272, 353, 392, 411, 415, 416.
Eros 86, 171, 224, 243, 380.
Erscheinungswelt 239.
Erster Himmel 332.
Erzieher Christus 164.
Erziehungsprogramme 167, 208, 275, 277, siehe auch Freie Künste.
Eschatologie 76, 108, 144, 157, 206, 282, 424.
esse (Gottes) 324.
esse, vivere, intellegere 260, 302, 303.
essentia (= *Deus*) 320.
Euhemerismus 74.
Evangelium 25—36, 164.
Ewige Gegenwart 259, Koexistenz 328, Welt 194, 330, 401, 403.

Ewigkeit 239, 325, 326, 327, 372, 396, 397, 398.
Ewigkeit und Zeit 152, 405, 411, 422.
Ewigkeitsgefühl Jesu 26.
Exegese christliche 66.

Fabelwesen 413.
Fatalismus 71.
Fatum 344.
Feuerzone 281.
Finsternis und Abgrund in Gott 169, 182.
Fleisch (= Mensch überhaupt) 58, 218.
Fluidum 222.
Form als *principium individuationis* vorausgesetzt 403.
Fortschritt des Erlösers 222.
Freier Geist 178.
Freie Künste 371, 400, 412, siehe auch Erziehungsprogramme.
Freie Spekulation und feste Lehre 181.
Freiheit der Menschen 12, 70, 71, 90, 123, 131, 146, 171, 185, 248, 254, 343, 383, 398, 404.
Fülle der Zeiten 142, 334.
Furcht Gottes 249.

Gayomard 86.
Gedächtnis 337, 411.
Gedankenkreise bei Augustin 284.
Gegenreformation 342.
Gegensatz von Schöpfung und Erlösung 111.
Gegenwart 259, 326, 328, 336.
Geheimlehre 192.
Gehirn als Sitz der Seele 382, 400.
Geist 47, 77; siehe auch Pneuma.
Geist Gottes 331.
Geist, der Heilige, 68, 76, 92, 138, 141, 151, 169, 170, 189, 226, 236, 253, 263, 275, 278, 324, 325, 411, 420.
Geist, unpersönlich 218.
Geistesmensch (Christus) 177.
Geistliche Geburt 415.
Gemeinsame Zeit 339.
Genius der Gattung 88.
Geometrie siehe Erziehungsprogramme und Freie Künste.
Gerechtigkeit, ausgleichende 374, austeilende 413.
Geschichte und Metaphysik 51, 362, 363.
Geschichtsauffassung, römische, 74, 347.
Geschichtsphilosophie 13, 62, 229.
Geschlechtstrieb 249.
Gesetz 49, 50, 90, 144; als Anreiz zur Sünde: 41, 361; das jüdische: 30, 40, 53, 55, 64, 89, 91, 92, 93, 95, 105, 111, 113, 115, 118 ff., 141, 143, 146, 158, 172, 186, 198, 190, 250, 254, 351–353, 361; Gesetz und Sittlichkeit 368; das zeitliche 360.
Gesetzgeber 93.
Gestirne 196.
Gewisse, das unmittelbar 292.
Glaube 29, 240, 274, 280, 299.
Glauben und Wissen 166, 181, 265, 274, 280.
Gleichnisse, dualistische 133; emanationsähnliche 133, 139, 146, 387; evangelische 28, 33, 37, 377; vom Gedicht 337; von der Höhle 242; von Klang und Ton 341; vom Licht 299; organische für das Christentum 356; organische für die Entwicklung 377; psychologische 132, 136, 260; räumliche 75, 131, 132, 214; räumliche für die Zeit 333, 336; vom Sämann 176, von der Sonne 219; für die Trinität 151, 259, 266, 302 ff., 379, 387, 418; für Zeit und Ewigkeit 326, 328; für die zentrale Stellung der Seele 28, 299.
Gleichzeitigkeit 332.
Gliederung des Psychischen 301 ff.
Gliederung des Seienden 268, 342, 343, 379, 380, 389.
Gnade 73, 353, 366, 376.
Gnosis 61, 63, 82–130, 211, 233, 238, 247, 334, 391; christliche 164, 178.
Gnostische Epik bei Augustinus 383; Kritik des AT 111, 118, 286; Lehre von der Zeit 121, 397.
Goldenes Zeitalter 247 = Christentum 250.

Götter als Betrachter 374.
Gott 28, 40, 53 f., 55, 58, 59, 63, 65, 68, 71, 73, 75, 77, 79, 85, 87, 93, 94, 106, 111, 113, 114, 119, 126, 133—138, usw. Siehe Erkennbarkeit Gottes; Gott als Naturgeist 316; Gott ein Körper 149; Richtung in Gott 153; Gott als Wille 169; zürnt nicht 111, 240; zürnt 247.
Gottentfremdung 193, 335.
Gottes Allgegenwart 73, 343.
— Einheit siehe Einheit; Transzendenz siehe Transzendenz; — Vielheit siehe Vielheit.
Gotteserkenntnis siehe Erkennbarkeit Gottes.
Grenzen der Allmacht Gottes 184; der Voraussicht Gottes 185; einer Metaphysik der Geschichte 51, 363.
Griechen als Kinder 172.
Griechische Bildung siehe antike Bildung.
Griechische Philosophie 12, 15, 77, 78.
Griechisches Messiasideal 60.
Gruppen gnostischer Systeme 90.
Gruppierung der geistigen Mächte 78, 90; der religiösen Lehren 202; der Völker 63, 173; der Weltstaaten 352.
Güte, die reine, 111, 241.
Gut: das dem Menschen angemessene 245.

Hades 293.
Häresien 149, 206, 352, 411; christologische: siehe Gnosis, Christologie, 213 ff., 366 ff.
Harmonie des Universums 248, 345; Seele nicht H. 380.
Hauptprobleme der Gnosis 82.
Hegemonikon 154.
Heidnische und christliche Sittlichkeit 75, 78, 205, 247, 248.
Heilsgeschichte als Naturvorgang 180.
Helena 44, 45, 85, 104.
Henotikon 383.
Herakles 103.
Hermes Trismegistos 349.
Heroische Vorzeit 178, 199, 206.
Heute Gottes 338.
Hirte siehe Hermas.
Historismus 346 (siehe auch Geschichte und Metaphysik).
Historisch gegebenes Christentum siehe Christentum.
Höhlengleichnis 242.
Hölle 197, 277, 391.
Homilien, pseudoklementinische, 90.
ὅμοιος siehe Berichtigungen S. 445 u. A. 925 a, homoiusios ist S. 230 zu tilgen.
Homousie 210—282, 259, 261; des Geistes 263, 267.
ὁμοούσιος 132, 237, 229.
Hortensius des Cicero 287.
Humanität 248.
Hyle 98, 99; siehe auch Materie.
ὑφεστηκέναι 221.
ὑποκείμενον 220.
Hypostasen 134, 219, 267, 274, 322, 406, 407, 408, 414, 420 siehe auch *ἐνυπόστατος*
ὑποστῆναι 221.

Idealistische Auffassung der Materie 268, 276.
Ideen 98, 321, 330, von Einzeldingen siehe Einzeldinge.
Ideenlehre, neuplatonische 309; Platonische 368.
Immanente Trinitätslehre 80, 138, 260.
Immoralismus 97, 105.
Immoralistische Folgerungen 44, 97, 243.
Imperialismus, jüdischer 95; römischer 244, siehe auch Römerreich u. Weltstaat.
Indisches Denken 239; indische Erlösungslehren 233; indischer Pantheismus 84.
Individuation des Logos 216, 256.
Inkarnation 40, 54, 56, 70, 142, 146, 159, 177, 193 (als Strafe), 203, 213 ff., 228, 233 (des indischen Erlösers); 243, 255, 262, 272, 281, 353, 367, 376, 406, 408, 411, 416, 423.

Innergöttliches Leben 120, 150, 238, 323.
Inspiration der heiligen Schriften 182.
Institutiones 394.
intellegere 324.
Internationalismus 177.
Intoleranz ein Zeichen der Schwäche 251.
Intuition 85, 136, 312, 313, 391.
Iranische Religion 87, 88, 211, 285 f.
Irrationaler Charakter der gnostischen Oberbegriffe 126.
Islam 394, 416, 424.
Israel, gnost. Gott, 102; das künftige siehe Christentum.

Kaisertum des Mittelalters 359.
Kampfinstinkte 32.
Katechetenschule in Alexandrien 61, 163, 179.
Kategorien des Aristoteles 395, 401, 408, 413, 417; der Begriff der Seele und die K.: siehe Seele; siehe auch: Über die Kategorien hinaus.
Katholisch 177.
Keime der Dinge 342.
Kerkerhaft des Leibes 98.
Kindheitszustand 77, 140, 171, 177, 253, 276, 423.
Kirche 53, 54, 57, 113, 120, 124, 161, 178, 205, 224, 358, 390; als größtes Wunder 354.
Klassen von Logosverehrern und Religionen 202.
Klassen von Menschen 98, 121, 156, 205.
Klassenunterschiede 250, 282.
Klemensbrief, 2., 52, 54.
Klementinen (Pseudo-) 90.
Körperpflege 171.
Körperlichkeit 343, 399; alles Geschaffenen 378; alles Seienden 150.
Koexistenz, ewige, 328, 333.
Kolonialmächte 342.
Kommunismus, Platonischer, 246.
Konstruktion der Christologie 215; der gnostischen Systeme 88, 89, 127; der Trinitätslehre 189, 238.
Konvergieren der vorchristlichen Gedanken 13.
Konzil von Chalkedon 368, von Nikaia (Nicaea) 229.
Kopernikanisches System 372.
Koptische Sekten 97.
Kosmologie und Erlösungslehre 235.
Kreatianische Theorie 350, 381.
Kriege 351.
Kriegsdienstfeindlich siehe Antimilitarismus.
Kritik, gnostische, am AT. 199, 286.
Kritizismus 188.
Kunstsprache: Aristotelische, Platonische, theologische 220, 221.

Laplacescher Geist 340.
Lebensfunken 109.
Lebensstimmung der Gnosis 129.
Leib 56, 76, 140, 153, 171, 197, 224, 248, 308, 400.
Lenker der Geschichte 88, 244.
Licht, das geistige 309.
Licht vom Lichte 71, 135, 146, 151, 219.
Lichtreich 285; —schatz; —welt 101.
Liebe zu Gott 349.
Literarische Bildung 275.
Lob der Vergänglichkeit 402.
Lösung des Zeitproblemes 338.
Logos 17, 18, 49, 71, 75, 84, 88, 100, 106, 114, 137, 141, 186—189, 215, 219, 222, 366, 367.
Logos, bewußt 247; als Dynamis 257; Entwicklung des L. 145; als Erzieher 164; L. der Geschichte 232; als Ort der Ideen 187; L. patrikos und patroos 169, als Schöpfer 234; der Schöpfung 232; L. und Sophia 65; L. spermatikos 29, 62, 68, 79, 172—177; überindividuell 217; unpersönlich 222, 227, 257; als Weltseele 187, als Werkzeug der Schöpfung 266, 268; im Willen geeint mit dem Vater 252; als Wille des Vaters 187; Logos und Zoe 120; zwei Zustände des Logos 150.
Logoslehre 62, 72, 145, 163, 230, 232, 333.
Lust 415.

Magische Gewalt des Menschen 171.
Manichäischer Dualismus 420.
Manichäisches bei Augustin 286—288, 341, 342.
Manichäismus 88, 110, 211, 212, 285—286.
Markionitische Kreise 212.
Maß der Bewegung 331.
Maß, Zahl, Gewicht 343, 379.
Materialismus 78, 148, 270.
Materialität alles Geschaffenen 378; der Seele 224; siehe auch Körperlichkeit.
Materie 80, 150, 196, 220, 405; idealistische Auffassung 276; qualitätlos 76; siehe auch Chaos; Ewigkeit der Materie? 170, 404.
Materia primo prima 341.
Mathematik siehe Freie Künste u. Erziehungsprogramm.
— höhere 307, 342.
Matrix (Wurzel der Gottheit) 151.
Mediumistische Phänomene 149.
Megale apophasis 96.
Mehrdeutigkeit Augustinischer Begriffe 359; evangelischer Begriffe 32; Paulinischer Begriffe 40—45.
memoria 295, 311, 379, 411.
Menon, Platonischer Dialog 242.
Mensch 77, 153, 269, 278, 381, 411; der erste 400, siehe auch Adam; in der Höhle 242; unwichtig 241, 244; als Ziel der Natur 140, 247, 250, 258.
Menschenfresserei siehe Vorwürfe gegen das Christentum.
Menschengeschlecht, seine Einheit 282.
Menschheit in Christo 366.
Messiasideal, griechisches 60, 211.
Metaphysik und Geschichte siehe Geschichte.
Metaphysische Dekadenz siehe Dekadenz.
Methexis (Teilnahme) 370, 388.
Methodische Grundsätze der Theologie 9, 136, 180, 181, 417, 420.
Mischung, Seele keine M. 380.
Mittelalter 20, 210, 359.
Mittelmeerkultur 239.
Modalismus 213, 214, 217, 218, 220, 222, 227, 228, 232, 260, 278, 322.
modi 219.
Mögliche Konstruktionen siehe Konstruktionen und Denkmöglichkeiten.
Möglichkeit (Potenzialität) in Gott 221; der Unsterblichkeit 250.
Monarchianische Lehren 213, 227.
Monarchie Gottes 152, 254.
Monas 107; und Trias 219.
Monismus 100; und Dualismus 155.
Monophysitismus 368, 370, 394, 409.
Monotheismus 71, 74, 75, 346; siehe auch Einheit Gottes.
Monotheletismus 394, 414.
Montanismus 160.
Moralismus der Apologeten 235.
Morgenländische Neigung zur absteigenden Trinität 221, 227.
Mosaischer Schöpfungsbericht 69; siehe auch Altes Gesetz.
Muratorisches Fragment 56.
Musik 167, 249 (Instrumentalmusik) siehe auch Freie Künste und Erziehungsprogramme.
Mutter, gnost. Göttin, 101.
Mysterien 85, 104.
Mysterium in der Seele 239.
Mystische Erlösungslehre 415; siehe auch Erlösung.
Mythen der Heiden 69.

Naass 97—103.
Nationalgefühl 410.
Natürliche Gerechtigkeit 41.
Natürlicher Trieb zur Geselligkeit 357.
natura non creata creans usw. 385.
Naturordnung siehe Gliederung des Seienden.
Naturwissenschaften 275, 307.
Negative (apophatische) Theologie 77, 385, 389, 390.
Neid des Satans 140.
Nekromantie 157.
Neues Gesetz 52; neue Schöpfung 55.
Neuplatonismus 21, 23, 125, 169, 210, 225, 238, 356, 364, 372, 373,

386; neuplatonische Axiome im Dogma 368, 369; n. Götterlehre 267; n. Gotteslehre 238, 322, 375, 378; n. Phantasie 384, 385, 386.
Nicaenum 230, 231.
Nicht-Seiendes 115.
Nicht-Wissen (Gottes) 321.
νόησις νοήσεως 331.
Notwendigkeit, ihre zwei Arten 398.
Nunc stans 338.
Nus 100, 106, 114, 120, 169, 187, 322, 366.
= Vater 207.

Octavius (Dialog) 72, 291.
Offenbarung 250–280, 389.
Ontologismus 309.
ὄφις s. *Naass.*
Ordnung von Gott geliebt 53.
Ordnungen der Geister 253, 389; des Seienden siehe Gliederung.
Origenistische Gedanken 334.
Orphische Kosmogonie 76.

Pädagogische Programme siehe Erziehungsprogramme.
Pädagogischer Kunstgriff Gottes 197; p. Vorteil der Schöpfungslehre 133; p. Zweck des AT. 142; siehe auch Zuchtmeister.
Pandekten 394.
Panentheismus 346 f., 386.
Panspermia 115.
Pantheismus 170, 320, 346, 386.
Papa der Phryger 98.
Paradoxien des Bewußtseins 295, der Zeit 327, 328.
Paraklet 286, 394.
Pazifismus 249, 282.
Perioden der Geschichte 147, 198, 350, 362, 413, 415, 422; der Offenbarung 160, 225.
Peripetie bei Paulus 45.
Persönlichkeitsideale 164, 169, 400.
persona (*πρόσωπον*) 219, 221, 274, 322.
Pflichten, zwei, 248.
Phänomenalität der Zeit 72, 329.
Phaedrus, Platonischer Dialog 107.
Philippus-Evangelium 286.
Philokalia 263, 310.
Philonische Tradition 146, 215.
Philosophie (antike) 12 ff., 50, 68, 77, 78, 118, 142, 145, 148, 158, 169 ff., 189, 201, 209, 246, 254, 280, 288–290, 349, 372, 374, 377, 379, 395; ihre Einteilung 412; Ph. und Theologie 9, 264.
Pistis Sophia 85, 97, 103.
Platonismus 23, 68, 76, 108, 118, 192, 242, 246, 250, 253, 268, 270, 275, 289, 290, 343, 368, 373, 383, 387, 388, 389, 392, 397, 401, 421.
Platonisch-Pythagoräische Ansicht vom Schicksal der Seele 391.
Plotinischer Nus 322.
Pneuma 105, 237, 253, 375, 376; siehe auch Geist.
Pneumatisches Christentum 205; pn. Chrsitologie 59, 193, 213 ff.; pn. Überlieferung 177.
ποιεῖν = Zeugen 207.
Politicus, Platonischer Dialog 198.
Polymorphie des Heilandes 204; des Logos 188.
Polytheismus 84, 86, 278; als stilreine Religion des Weltstaates 256.
Polytheistische Spuren im AT. 65.
Positive (kataphatische) Theologie 384, 387, 388.
Postulate 12–15.
Potenz und Akt 259, 406; in Gott 221.
Prädestination 315, 362, 396, 398, 412.
Prädikabilien des Porphyrios 408.
Präexistenter Logos 19.
Präexistenz der Seelen 171, 192, 242, 402.
Predigt der Apostel 255.
Priesterordnung des AT. 53.
Primitive Vorstellungen vom Weltbau 132, 422.
προβολή 151; siehe auch Emanation.
Prophet, der ewige 91.
Prophetie im Heidentum 74, 353; Pr. und Wunder 177.
Prostitution 249.
Prozeß, der theogonische, und seine Bedeutung für die Psychologie 299.

Prunikos, gnostische Göttin, 101.
Psyche 86.
Psychologische Gleichnisse, siehe Gleichnisse u. Trinität.
Ptolemäisches System 371, 372.
Pythagoräische Seelenwanderung 246.

Räumliche Gleichnisse siehe Gleichnisse.
Rationalismus 126.
Raum, erfüllter, 150.
recapitulatio siehe *ἀναχεφαλαίωσις*.
Reformation 342.
Reich Gottes 33.
Reich, das tausendjährige, ist die Kirche 354.
Religiöses; sein Begriff 235; siehe auch Typen des Religiösen.
Religion heidnische 246; siehe auch Polytheismus, Gruppierung religiöser Lehren.
Religion als Pflicht 298.
Religionsphilosophie 29, 166.
Renaissanceideal 169.
Republik, Platonischer Dialog 242.
Rhea, Göttin, 63.
Rhetorik 71, 168.
Richtung, in Gott 153; der Zeit 328, 330, 333, 339.
Romantik 72.
Römerfreundliche Gesinnung 39, 81, 252.
Römerreich 39, 74, 76, 80, 160, 211, 226, 244, 254, 347, 355, 357.
Roms Größe 348; Gründung 352; Mission 357.
Ruach (gnostische Göttin) 101.
Rückkehr zu Gott (in 3 Stufen) 390.
Rundheit der Erde 245.

Sabaoth 101.
Säfte des Körpers 382.
Sakramente, drei, 390.
Samkhya-Philosophie A 1519.
Samothrakische Mysterien 98.
Samsâra 100.
Satan 109.
Sapientia und *scientia* 307; vgl. Episteme und Gnosis.
Schauen Gottes 309.
Schema der Platonischen Seelenlehre 324; der Trinitätslehre 324.
Schicksal 73, 396.
Schlaf 157.
Schlangenförmige Götter 85; siehe auch *Naass*.
Schließung der Schule von Athen 393.
Schmutz der Schöpfung 111, 241.
Schönheit, die, 287; des Evangeliums 31.
Schöpfer getrennt vom höchsten Gott 88, 93, 98 ff., 111 ff., 114 ff., 119 ff., 244.
Schöpfung 71, 80, 170, 226, 319, 325, 384; siehe auch Verhältnis Gottes zur Welt.
Scholastik 168.
Schranken der griechischen Wissenschaft 16; namentliche, des Erlösers 216, 258; in Gott 184, 185; der menschlichen Erkenntnis 183.
Schrift, die Heilige 153, 155, 250 u. oft; siehe auch Testament, Altes und Neues.
Schule von Gaza 393.
Schwanken der Stimmung 310.
Schweigen 119.
Seele und die kategorialen Bestimmungen 379, 400; stofflich 154, 224, 378.
Seelenlehren 80, 153—157, 241, 270, 280 (Dreiteilung abgelehnt), 301 ff., 368, 373, 379, 380—382; 383, 399.
Seelenwanderung 98, 99, 106, 108, 156, 224, 246, 273, 374, 381, 391, 401; siehe auch Samsâra.
Sehnsucht nach Gott 285—291, 415.
Selbstbewegung der Seele 250.
Selbstgenügsamkeit, griechische, als Hochmut 354.
Selbstliebe siehe Egoismus.
Selbstverwirklichung Gottes 363.
Seligkeit als Beschaulichkeit 276.
Semipelagianismus 377.
Sinnenflucht 224.
Sintflut 101, 102, 141, 158, 351.
Skepsis siehe Zweifel.
Sodoma 141.
Söhne Gottes 115.

Sohn Gottes 68, 188 (Mittler), 227 (geschaffen), 247, 256, 324, 325.
Sokratische Gespräche 383; S. Skespis getadelt 246; S. Zurückhaltung 74.
Somatische Überlieferung 177.
Sophia 80, 84, 103, 222; und Logos 65.
Σωτήρ 252.
Spannung in den evangelischen Begriffen 32; in den Paulinischen Begriffen 45; zwischen Gefühl der Nähe und Wissen der Ferne 151.
species 305.
Sprachenverwirrung 351.
Staat: bei Augustinus 357; bei Nemesios 381; — und Christentum 69; — und Kirche 358; — der natürliche 358; Platons 202, 356; der Römer siehe Römerreich.
Staatliches Gesetz 141.
Stellung des Menschen 253.
Sternmächte 86.
Stoische Lehren 62, 67, 76 (Theologie), 166 (Logik), 209, 342, 383 (Seelenkräfte).
Strafen im Jenseits 194, 197, 247, 273, 282, 316, 355.
Streben nach Frieden 357.
Stufen der Rückkehr siehe Rückkehr; der Tugend 249; der Wahrheit 245.
Subjekt, Träger einer Erscheinungswelt 239.
Substanz 216, 243; dieser Begriff auf Gott nicht anwendbar 320, 343.
Substanzen (= *ὑποστάσεις*, Stationen) der Seele 323.
Sünde 30, 42, 80, 140, 146, 157, 229, 248, 253, 315, 415.
Sündenfall 72, 198, 381.
Symbolismus der Natur 390.
Symposion des Platon 164, 224.
Synchysis 115, 257.
Synoden 229, 230, 231, 232, 256, 267, 368, 394, 413.
Syrische Gnosis, ihre Entwicklung 107.
Teilnahme an Gott 321.
Teilung des Bewußtseins in Subjekt und Objekt 295.
Tendenzen, theologische, des Abend- und des Morgenlandes 221.
Testament, Altes, 34, 40—46, 53, 55, 62, 65, 66, 77, 97, 105, 111, 112, 113, 142, 143, 158, 183, 186, 214, 244, 250, 254, 257, 276, 286, 288, 351, 400, 411; Neues 91, 186, 214, 286, 400.
Theismus 346, 386.
Theogonien 230.
Theorie, rationale, des Christentums 246.
Thomas-Evangelium 286.
Tiefe des Bewußtseins 411.
Tiere 72, 192, 241, 381, 390, 399.
Tierverkörperung 192, 402.
Timaeus des Platon 69, 100, 172.
Tod 248, 353; — und Auferstehung 255; — des Erlösers 43, 44, 65, 143, 204, 228, 255, 353 (siehe auch Erlösung); — und Eschatologie 157; — bei Paulus 43; — als Wohltat 77, 140.
Traduzianische Theorie 381, 350, 411.
Transsubstantiation der Geister 105, 193.
Transzendenz Gottes 170, 380, siehe auch: Über die Kategorien hinaus.
Trias und Monas 219.
Triebe 402, 406, 420, 421, siehe auch Affekte.
Trinität 21, 75, 138, 238, 259, 266, 335, 368 (analog der Christologie) 384, 406, 420, 421; bei Platon 379, in der Seele wohnend 280; seelische Trinitäten: siehe Gleichnisse.
Tritheismus 369, 375.
Trug der Sinne 154.
Tugend, ihre Stufen 249.
Tugenden, sittliche und natürliche 400.
Turm, babylonischer, 351.
Typen, religiöse 39, 236, 284, 318; auf Christus 46, 65, 66, 142, 172, 254, 350, 410.
Typische Geschichte 200.

Über die Kategorien hinaus 63, 76, 87, 125, 169, 182, 320, 373, 380, 391.
Überindividueller Logos 216, 217.
Überlieferung, kirchliche, 178.
Überlistung des Teufels 272, 353, 411.
Über-Sein und Sein 259.
Überzeitliche Produktion in Gott 404.
Umkehrung der Zeit 330.
Unbewußte, das, 296.
Unendliche Zeitreihe 326, 397.
Ungetaufte Kinder 316, 412.
Ungleichheit der Weltalter 205.
unius substantiae 237.
Universalistische Geschichtstheorie 175.
Unklarheiten bei Origenes 195.
Unlust eine Wohltat 415.
Unpersönlichkeit des Geistes 218; des Logos 222, 256, 257.
Unsterblichkeit 12, 68, 234 (durch Gotteserkenntnis), 249 (ein Postulat); 250 (ihre Möglichkeit) 313, 400, 401, 423.
Unterbewußtsein 314.
Unterwelt 112.
Unterweltstrafen 160; siehe auch Strafen im Jenseits.
Unwiderstehlichkeit des Guten 270.
Urbild: Trinität als Urbild der Schöpfung 322.
Urmaterie 76, 340 (Chaos).
Urzustand des Menschen 247, 281, 278, 281, 423; siehe auch Kindheitszustand.
Usia (*οὐσία*) 220, 221, 267, 274, 406, 408, 414.

Yoga 392.

Valentinianisches System 136, 143, 145.
Vater 98, 106, 252 (*ἄναρχος*), 324, 325.
Vereinigung Gottes mit dem Geschöpf 416; von Gott und Mensch in Christo 272; Jesu mit Gott 29; von Leib und Seele im Menschen 381; des Logos mit Jesu 203; aller Völker durch Christus 271.
Verfall des ersten Weltreiches 352.
Verfallserscheinungen im römischen Reiche 162.
Vergangenheit 226, 336.
Vergleich der christlichen und der neuplatonischen Theogonie 238.
Vergottung 56, 142, 147, 160, 203, 370.
Verhältnis der drei Hypostasen 191; des Logos oder Sohnes zum Vater siehe Christologie; Gottes zur Welt 63, 69, 80, 129, 138, 152, 170, 187, 194, 241, 261, 268, 325 ff., 340 ff., 376, 385, 403, 421.
Verkörperung als Folge des Sündenfalls 253, 278.
Vernunft verläßlich 74, siehe auch Erkennbarkeit Gottes.
Vernunft in Pflanzen 156, bei Tieren 241.
Vernunftreligion (= Christentum) 50, 62, 245, 405.
Vernunftstaat 334.
Verschwörung der Apostel gegen Paulus 113.
Vielheit in Gott 266, 387.
Vielheit mäßig großer Staaten 359.
visio interna 305.
Völkerversöhnung 95.
Völkerwanderung 210, 226, 365,
Vollkommenheit Gottes siehe Einheit Gottes.
voluntas 305, 379.
Vorherbestimmung siehe Prädestination.
Vorsehung 13, 175, 215, 374, 396; geleugnet von Epikur 246.
Vorwürfe gegen das Christentum 69, 75, 76, 162, 241, 347.

Wahrheit (= Gott) 321.
Wahrheiten über das Göttliche, zwei Arten 418.
Wahrnehmung 154, 382.
Wanderung der Macht von Ost nach West 352.
Wege der Vollendung 391, zum Ewigen 283.
Weibliches gestaltend 383.
Weisheit (77, 322) und Wissen 167,

307, 391 siehe auch sapientia und scientia.
Welt um des Menschen willen siehe Mensch.
Weltalter 180, 194.
Weltbau siehe Gliederung des Seienden.
Weltbild, altorientalisches 132, antikes 132, 233.
Weltdauer 6000 Jahre 55, 81, 142, 144, 147, 251; 7000 Jahre 422; im allgemeinen 403.
Weltfriede 95.
Weltherren 48, 109, 115, 243 (siehe auch Archonten).
Weltreiche: vier: 147, 352; sieben: 147; zwei: 352.
Weltschöpfer siehe Verhältnis Gottes zur Welt und Demiurgos.
Weltseele 71, 211, 253, 272, 322, 375, 376, 381.
Weltstaat 349 ff., 355, 358.
Weltzeit (des Aristoteles) 332.
Werden in immateriellen Substanzen 405.
Wiederherstellung siehe *ἀποκατάστασις*.
Wiederkehr, ewige, 327, 329.
Wille als Grundfunktion 311; Schöpfung aus dem Willen 226.
Willenseinigung des Logos mit dem Vater 252.
Wirkung des theologischen Streites 264—265.
Wirkungen des Christentums 48, 52, 64, 66, 69, 75, 76, 78, 144, 160, 164, 201, 205, 206, 243, 245, 250, 255, 273, 277, 278, 353, 390, 400, 416, 424.
Wissenschaften, gering geschätzt 307, 415.
Wörtliche Auffassung 142.
Würde des Leibes siehe Leib.
Würde des Menschen geleugnet 241.
Würdigung der Gnosis 125—130; des Nicaenum 231—235; der Augustinischen Gnadenlehre 316 bis 320, der Augustinischen Lehre von der Zeit 340; der Augustinischen Geschichtsphilosophie 362 bis 364, des Chalcedonense 368 bis 371.
Wunder 10, 25, 27, 112, 149, 226, 243, 272, 354; im Heidentum 74.
Wurzel der Gottheit 151, 219, 275; der Zeit 329.

Zahl (Seele nicht Z.) 380.
Zeit 72, 121, 152, 239, 259, 261, 275, 276, 321, 325, 327—339, 380, 396—398; Zeit unendlich 397, 401.
Zeit und Ewigkeit 405, 410, 422.
Zeit, Streben zum Nicht-Sein 336; zum Sein 336.
Zeitgötter 87.
Zeitlicher Anfang 402.
Zentrale Stellung der Seele in der Welt 28, 239, 297, 299.
Zeugnis der Seele 158.
Zeugung 111, 153, 224, 400.
Zeus 63, 93.
Zerfall des Römerstaates 161, 359.
Zerschlagung (Differenzierung) des Gemeinsamen 415.
Zervan akarana 87.
Ziel der Schöpfung 49, 78, 140, 160, 247, 258; des Weltprozesses 194; siehe auch Mensch, Erlösung.
Ziel der Tugend 249.
Zorn Gottes 240, 247.
Zoroastrische Glaubenswelt 211.
Zuchtmeister (Gesetz) 40, 42—43, 142, 146.
Zufall 73.
Zug zum Einen 415.
Zukunft 326, 335—337.
Zungenreden 84.
Zuordnung der Elemente zu den Sinnesmodalitäten 378, 382.
Zusammenbruch des Weltalters 197.
Zweck der Ankunft des Erlösers 203; siehe auch Wirkungen des Christentums.
Zweimal Geborene siehe Typen des Religiösen.
Zweifel an Gott 241; akademischer 74, 288, 291; radikaler 295.
Zweiteilung des Menschen 154, 281, siehe auch Seelenlehren.

VERLAG VON ERNST REINHARDT / MÜNCHEN

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE IN EINZELDARSTELLUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON GUSTAV KAFKA

Die mit einem Stern versehenen Bände sind bis zum Frühjahr 1923 erschienen, die weiteren Bände werden in rascher Folge erscheinen. Die beigesetzten Preise sind Grundzahlen, die mit der Schlüsselzahl des Börsenvereins multipliziert werden. Für das Ausland gelten diese Grundpreise als Schweizer Franken. Die Grundzahlen der weiteren Bändchen werden je nach dem Umfang sich zwischen M. 3,— und M. 5,— bewegen. Ein Einheitspreis ließ sich leider nicht aufrechthalten.

1. Das Weltbild der Primitiven: Priv.-Doz. Dr. F. Gräbner, Bonn.
2. Indische Philosophie: Prof. Dr. O. Strauß, Kiel.
3. Philosophie des Judentums: Prof. Dr. H. Redisch, Wien.

*4. Philosophie des Islam: Prof. Dr. Max Horten, Bonn; brosch. M. 4,—, geb. M. 5,—.

5. Chinesische Philosophie: Priv.-Doz. Dr. F. S. A. Krause, Heidelberg.

*6. Die Vorsokratiker: Professor Dr. Gustav Kafka, Dresden; brosch. M. 3,—, geb. M. 3,50.

*7. Sokrates, Platon und der Sokratische Kreis: derselbe; brosch. M. 3,—, geb. M. 3,50.

*8. Aristoteles: derselbe; brosch. M. 3,—, geb. M. 3,50.

9. Der Ausklang der antiken Philosophie und das Erwachen einer neuen Zeit: Prof. Dr. Gustav Kafka, Dresden, und Prof. Dr. Hans Eibl, Wien.

*10. 11. Augustin und die Patristik: Prof. Dr. Hans Eibl, Wien; brosch. M. 5,50, geb. M. 7,—.

12. 13. Thomas von Aquin und die Scholastik: Prof. Dr. Artur Schneider, Frankfurt a. M.

*14. Die philosophische Mystik des Mittelalters: Dr. Joseph Bernhart, München; brosch. M. 4,—, geb. M. 5,—.

15. Die Philosophie der Renaissance: Dr. Aug. Riekel, Marburg.

*16. 17. Descartes und die Fortbildung der Kartesianischen Lehre: Prof. Dr. Freiherr Cay von Brockdorff, Kiel; brosch. M. 3,50, geb. M. 4,—.

*18. Spinoza: Prof. Dr. Bernhard Alexander, Budapest; brosch. M. 3,—, geb. M. 3,50.

19. Leibniz: Prof. Dr. Alfred Kastil, Innsbruck.

20. Bacon und die Naturphilosophie: Prof. Dr. Walter Frost, Riga.

*21. Hobbes und die Staatsphilosophie: Prof. Dr. Richard Hönigswald, Breslau.

*22. 23. Locke, Berkeley, Hume: Prof. Dr. Robert Reininger, Wien; brosch. M. 3,50, geb. M. 4,—.

24. Die englische Aufklärungsphilosophie: Prof. Dr. Freiherr Cay von Brockdorff, Kiel.

*25. Die französische Aufklärungsphilosophie: Priv.-Doz. Dr. O. Ewald, Wien; brosch. ca. M. 3,—, geb. M. 3,50.

26. Die deutsche Aufklärungsphilosophie: Prof. Dr. Günther Jacoby, Greifswald.

*27. 28. Kant, seine Anhänger und seine Gegner: Prof. Dr. Robert Reininger, Wien; brosch. M. 4,—, geb. M. 5,—.

*29. Fichte: Prof. Dr. Heinz Heimsoeth, Marburg; brosch. M. 3,50, geb. M. 4,—.

30. 31. Schelling und die romantische Schule: Dr. H. Knittermeyer, Bremen.

32. 33. Hegel und die Hegelsche Schule: Prof. Dr. W. Moog, Greifswald.

34. Schopenhauer: Prof. Dr. Heinrich Hasse, Frankfurt a. M.

35. Herbart u. seine Schule: Prof. Dr. G. Weiß, Jena.

36. Lotze und Fechner: Prof. Dr. Max Wentscher, Bonn.

37. Nietzsche: Prof. Dr. Heinrich Hasse, Frankfurt a. M.

38. Der Materialismus des 19. Jahrhunderts: Prof. Dr. Aug. Gallinger, München.

39. Comte u. der Positivismus: Prof. Dr. M. Schinz, Zürich.

40. Mill und der Empirismus: Prof. Dr. Bernhard Alexander, Budapest.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU

Author Eibl, Hans
Title Augustin und die Patristik.
DATE.

207014
Philos.H.
E34